HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

METAPHYSIK DER NEUZEIT

VON

H. HEIMSOETH

WALTER
STORAGE

MÜNCHEN UND BERLIN 1929

DRUCK UND VERLAG VON R. OLDENBOURG

THE LIBRARY

REGENTS OF THE UNIVERSITY OF MINNESOTA

CLASS 110
BOOK H 364

Seite

I. Nikolaus … 9

II. Deutsche … 17
1. Agrippa … 17
2. Valenti… 20
3. Die ital… 28

III. Die konst… 34
1. Descart… 37
2. Der Ok… 44
3. Malebra… 47
4. Spinoza … 52
5. Leibniz … 58

IV. Die Metap… 66
1. Hobbes … 66
2. Ralph C… 69
3. Collier … 72

V. Kant und die deutsche Schulmetaphysik des 18. Jahrhunderts … 79

VI. Die spekulativen Systeme des deutschen Idealismus … 105
1. Fichte … 113
2. Schelling … 130
3. Hegel … 149

VII. Begleiter und Ausläufer der idealistischen Bewegung … 171
1. Schleiermacher, Krause, Baader … 171
2. Der spätere Schelling. Chr. H. Weiße und I. H. Fichte … 176
3. Schopenhauer … 188

VIII. Die Metaphysik im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart … 196
1. Die methodische Krise der Metaphysik und der Kampf um ihr Daseinsrecht 196
2. Umriß des Werdegangs in diesem Zeitraum … 205

SONDERAUSGABE AUS DEM HANDBUCH DER PHILOSOPHIE

Copyright 1929 by R. Oldenbourg, München

110
H364

METAPHYSIK DER NEUZEIT

VON

HEINZ HEIMSOETH

APR 27 '51

1339789

Für die Ausbildung der Metaphysik sind die Jahrhunderte, welche wir unter dem Namen „Neuzeit“ zusammenzufassen pflegen, von unermeßlicher Bedeutung gewesen. Nichts ist verkehrter als die Meinung, wonach mit dem neuen Reifen des wissenschaftlich kritischen Bewußtseins und mit der großen Entfaltung der einzelnen Natur- und Geisteswissenschaften in diesem Zeitraum eine zunehmende Auflösung der metaphysischen Denkweise verbunden wäre. In jedem größeren Abschnitte der Philosophiegeschichte gibt es Perioden, in denen Kraft, Mut, Begabung und Interesse für die Arbeit an den metaphysischen Fragen nachlassen, und wo dann die Philosophie selbst nur noch in ihren Einzeldisziplinen und in deren Systematik lebt. Weite Strecken der hellenistischen Antike sind von dieser Art, weite Strecken auch des frühen Mittelalters; die spezialistische und positivistische Abkehr von der Metaphysik, wie sie besonders das 18. Jahrhundert (in gewissen Strömungen) und wieder dann die zweite Hälfte des 19. gebracht hat, ist durchaus nichts Ungewohntes. Auch diese Zeiten sind nur Zwischenperioden; die großen Leitgedanken der Philosophie bilden sich in der Neuzeit, wie je, auf den Wegen der metaphysischen Systembildung heraus. Die wahrhaft fruchtbaren und schöpferischen Zeiten der neueren Philosophie sind Blütezeiten der Metaphysik.

Zwei große Blütezeiten erlebt die Metaphysik in diesen Jahrhunderten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart — jede von beiden ebenbürtig den klassischen Zeiten der Metaphysik in der Philosophiegeschichte des Altertums und Mittelalters. Wie damals, so ist auch jetzt die eigentliche Blüte jedesmal jäh und kurz: in wenigen Jahrzehnten schießt eine Vielheit gewaltiger Systembildungen auf, die dann für lange Strecken den Forschungen der Epigonen, dem Ausarbeiten oder Ausgleichen, der Aufteilung und der Zersetzung, den Lebensstoff geben. Zwischen der frühen Mitte des 17. Jahrhunderts und den ersten zwei Jahrzehnten des 18. drängen sich die Werke von Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Berkeley in die geistige Wirklichkeit hinein; vom vorletzten und besonders letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts dann bis in die zwei ersten des 19. die Schöpfungen des späten Kant und die Systeme Fichtes, Schellings, Hegels, Schopenhauers. In jeder dieser Zeiten arbeitet eine ganze Schar von Metaphysikern mittlerer Größe in analoger Richtung, vorbereitend, begleitend und bestreitend, mit — zu schweigen von dem tätigen Inter-

esse einer geistigen Umwelt; und jedesmal geht ferner manches von dem Tiefsten, das nun in das Licht der neuen Systematik tritt, zurück auf Konzeptionen früherer Denker in der Neuzeit — auf Denker, deren Bedeutung für die Erarbeitung des metaphysischen Gedankengutes dadurch nicht geschmälert wird, daß sie in weniger glanzvoller Umgebung und auf weniger einheitlichem Boden ihre Werke schufen.

Kein tieferes Durchforschen der metaphysischen Fragenkomplexe, die dem menschlichen Geiste immer neu und unentrinnbar sich auftun und auftun werden, ist heute und in Zukunft möglich ohne Vertiefung in den spezifischen Problemreichtum und die besondere spekulative Einungskraft dieser Systeme der Neuzeit mit all ihren Schroffheiten und Paradoxien. An ihnen, die zugleich so viel auch von dem metaphysischen Erbe der Antike und des Mittelalters in sich bergen, wird immer wieder ein matt gewordenes und in spezialistischer Abschnürung verknöchertes Philosophieren sich den Blick für die großen Gesamtfragen und ihr verborgenes Ineinandergreifen neu entzünden müssen. Die metaphysischen Probleme werden dargestellt von einem Lebensboden aus und in der Perspektive, die noch die unmittelbaren Grundlagen unserer Gegenwart sind. Die Unterschiede der Jahrhunderte, der Wechsel der Zeitströmungen bedeuten, aufs große Ganze angesehen, wenig gegenüber der Einheit der letzten Fragen und Voraussetzungen, der leitenden Begriffe und der Denkmethoden. In einem anderen Sinne noch als Platon oder Augustin sind für uns diese Metaphysiker der Neuzeit „aktuell" und immer gegenwärtig — Leibniz und Berkeley, Descartes und Malebranche nicht minder als Fichte und Hegel. Sie sprechen alle unsere Sprache (oder vielmehr wir sprechen die ihre); in die Denkweise der Antike und des Mittelalters müssen wir uns erst „hineindenken", wieviel wir auch im übrigen von ihrem Gute zehren mögen. Ob wir es wissen und es wollen oder nicht: lebendig-fruchtbar wird auch dieses Gut uns durchweg nur auf Grund der großen Arbeit der Umformung und Assimilierung, die in den metaphysischen Systemen der Neuzeit ihre klassische Ausprägung gefunden hat. —

Für das inhaltliche Verständnis und die volle Auswertung der neuzeitlichen Metaphysik ist es von ganz entscheidender Wichtigkeit, sich klar zu machen, wie tief ihre Systeme nicht nur tatsächlich, sondern ausdrücklich und bewußt im Zusammenhang leben mit den religiösen Grundlagen und Überzeugungen ihrer Umwelt, des christlichen Abendlandes. Was sie vom Mittelalter abhebt, das ist, daß sie frei sind und frei sein wollen von einem kirchlich-theologischen System und seinen autoritativen Traditionen. Die autonome wissenschaftliche Vernunft, der freie konstruktive Geist der einzelnen Persönlichkeit will das System errichten. Aber das allgemeine Ziel der freien Arbeit ist bei den großen schöpferischen Metaphysikern der Neuzeit dieses: „den Glauben mit dem Wissen zu versöhnen, die christliche Philosophie zu bauen, die großen Wahrheiten

der Religion durch metaphysische Spekulation zu heben in die klare Form des philosophischen Begriffes." Selbst für die wenigen großen Denker, die dem christlichen Daseinsgedanken ferner stehen (Spinoza) oder auch bewußt dagegen streiten (E. v. Hartmann) gilt noch, daß ihre Gedanken in der steten Auseinandersetzung mit den Systemen christlicher Metaphysik herausgearbeitet wurden und eben doch in vielem auch tiefer deren Spuren zeigen. Wie man auch denken mag über das Verhältnis von Metaphysik und Religion überhaupt und in besonderem über die weltanschauliche und metaphysische Tragweite der christlichen Lebensstellung — gewiß ist, daß die großen Gedankenbildungen der Neuzeit aus jenem Zusammenhang die entscheidenden Antriebe schöpften und in der Aufrollung und Akzentuierung der Probleme tief dadurch bestimmt worden sind. Die überragende Rolle etwa, welche in der neuzeitlichen Metaphysik bis in die Gegenwart die Problematik des Willens und der Willensfreiheit spielt (ein für das Altertum, wenn überhaupt bemerkt, nur nebensächlicher Problemkomplex) muß aus zuletzt religiöser Lebensstellung und -erfahrung verstanden und in ihrer ganzen Wucht gewürdigt werden. Und ebenso ist die zunehmende Herausarbeitung einer idealistischen Weltansicht im neuzeitlichen (der Antike völlig fremden) Sinne als metaphysische Seinsthese mit allen den dadurch gegebenen Paradoxien nur zu erfassen und recht zu verwerten, wenn man die religiösen Untergründe unserer abendländischen Kultur und Lebensstellung in der metaphysischen Problemaufrollung ganz zu Worte kommen läßt.

Damit ist dann zugleich gegeben, daß der Zusammenhang der neuzeitlichen Metaphysik mit der Metaphysik des Mittelalters tiefer begriffen werden muß, als das gemeinhin üblich ist. Für die besonderen, vom metaphysischen Zusammenhang weithin ablösbaren Disziplinen der Philosophie — Erkenntnistheorie z. B., Logik, Rechtsphilosophie, Psychologie, auch Ethik — bedeutet der neue Aufschwung im Zusammenhang der neuzeitlichen Lebensform und Wissenschaft vielfach vollkommene Änderung der Fragestellung und Gehalte. Die Metaphysik dagegen, zufolge ihrer grundsätzlichen Einstellung auf das Letzte und Ganze der Welt- und Daseinsfragen, bleibt im Zusammenhang der religiösen Kontinuität, die, ungeachtet allen Wechsels auch der religiösen Lebensformen, die Einheit unserer abendländischen Kultur durch die Jahrtausende bewahrt. Wie Gotik und Barock gewaltige Ausdrucks- und Formwandlungen nur von Lebenskräften zeigen, die selbst in tiefer Einheit und Kontinuität die wechselnden Jahrhunderte durchdauern, so führen die klassischen Systeme der neuzeitlichen Metaphysik im 17. Jahrhundert die Probleme und Tendenzen weiter, die Bonaventura, Thomas und Duns Scotus auf der Höhe des Mittelalters zu ihren so anders konstruierten metaphysischen Gebäuden getrieben hatten. Höchst charakteristisch für diese Einheit der Lebensstellung und damit der metaphysischen Frage-

zusammenhänge ist auch dieses: daß die für die geschichtliche Entwicklung in der Neuzeit sonst so folgenreiche Kirchenspaltung im Metaphysischen keine entscheidende Bedeutung hat, trotz aller tiefen Verwurzeltheit der großen Denker in ihrer Religion und aller Zentralstellungen der metaphysischen Begriffe von Gott und von der Seele in ihrer Philosophie. Wer die Systeme des Descartes und Malebranche denen des Geulincx, Leibniz und Berkeley als katholische den protestantischen entgegensetzen wollte, müßte allenthalben sekundäre Formmomente und Sondermotive an die Stelle wirklicher Ursprungsgedanken setzen; und selbst für Kant und die deutschen Idealisten (immer im Metaphysischen!) ist die Einheit mit der großen Tradition seit Augustin ganz unvergleichlich wichtiger, als das, was sie als Denker protestantischer Religiosität erkennen läßt. So greift die Metaphysik der Neuzeit in ihrer inneren Bedeutsamkeit für die Probleme unseres Daseins weit hinaus über den zeitlichen Sonderabschnitt einiger Jahrhunderte.

Das alles ist in seinen Konsequenzen ebenso sehr von sachlicher wie von historischer Bedeutung; die hiermit aufgeworfenen Fragen sind für uns heute von aktueller Wichtigkeit. Nur wer die metaphysischen Probleme nicht sehen oder nicht behandeln will (um ihrer offensichtlichen „Unlösbarkeit" willen), oder wer sich ganz auf spezielle Perspektiven bei der Arbeit an ihnen beschränkt, kann diesen Dingen gegenüber gleichgültig sein und sie als nur-historische auf Seite stellen. Ein reiner Neo-Thomismus ist für eine lebendig forschende Metaphysik eine ebensolche Unmöglichkeit, wie eine Fortsetzung der Metaphysik Schellings oder Hegels ohne Verständnis für das mittelalterliche Gut, das darin lebt, und ohne prüfende Berücksichtigung dessen, was hier verlassen oder auch vergessen worden war. Die sachliche wie die historische Auswertung der leitenden Gedanken uns zeitlich und stilistisch nahestehender Denker, wie Hegel oder Hartmann oder Lotze oder Kant, setzt notwendig voraus, daß immer auch bis auf die Wurzeln ihrer metaphysischen Begriffe in der Seinslehre des 17. und 18. Jahrhunderts durchgestoßen wird; und damit sind dann ohne weiteres auch die großen Fragen nach den Zusammenhängen mit den mittelalterlichen Seinsprinzipien gestellt.

Was nun wiederum die neuzeitliche Metaphysik einheitlich abhebt gegen die Systeme ihrer Vorzeit, das ist zu oft behandelt worden, um hier ausführliche Erwähnung zu verlangen. Nur drei der wichtigsten Momente heben wir hervor. Das erste: die Herauslösung der Metaphysik aus der Tradition und der ausgleichenden Architektonik der theologischen und philosophischen „Summen"; die metaphysische Produktion und die Form ihrer Ausprägung fällt ganz den großen Individuen und ihren originären, autonomen Konzeptionen zu. Das zweite: die Wirklichkeit — Natur, das Universum, Mensch und Gesellschaft, die Geschichte — tritt gänzlich in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses. Die theozentrische Spekulation wird der Theologie überlassen, von der die Philosophie gelöst ist. Mensch und Welt sind nicht das Sprungbrett des Gedankens für die philosophisch-theologische Erkenntnis des göttlichen Seins, sondern die Spekulation über das Wesen Gottes will der Durchklärung und Vertiefung des Weltbegriffes dienen. Die allgemeine weltanschauliche Wendung zum „Diesseits" und zur neuen Aufgabe der

tätigen Durchdringung der gesamten Wirklichkeit mit Geistig-Ideellem drückt sich hier in dem Anspruch aus, die göttlich ideelle und sinnhaft vernünftige Bestimmtheit von Mensch und Universum allenthalben aufzudecken durch metaphysisches Durchdenken. Und endlich: der neuen Zuwendung zum Wirklichen und Natürlichen entsprießt ein anderes Wissen: die neuen Wissenschaften, die fortschreitend sich ablösen von Metaphysik und Philosophie überhaupt und nun mit ihrer unmittelbaren Erfahrungs- und Anschauungskraft sowie durch die selbständige Herausbildung ihrer eigenen Methodik den offensichtlichsten Beweis geben für die Durchklärbarkeit der Dinge auch in aller Besonderheit und scheinbaren Zufälligkeit ihrer Existenz. Sie ersetzen nicht die philosophische Spekulation, denn sie bleiben immer im Besonderen, Tatsächlichen und Aufgeteilten; und darum fordern sie vielmehr nun auch von sich aus die Erforschung des allgemeinen Wesens und der höheren Einheit. Neuer Ansporn und eine unermeßliche Fülle von neuen Problemen für das metaphysische Denken erwachsen aus ihrer Arbeit. Vor allem zwingt die Konstituierung der neuen quantitativ-mathematischen Naturwissenschaft zu einer Neuaufrollung des metaphysischen Naturproblems und damit der Weltbegriffe überhaupt. In der späteren Entwicklung tritt dann die geschichtliche Realität, vermittelt durch ein neues Wissen und Wissenschaften neuer Prägung, mit ihrem eigenen Anspruch an die Metaphysik heran. So wirken Inhalte und Vorbild selbständig gewordener Wissensformen antreibend und befruchtend auf die Arbeit der Metaphysik ein. Das besondere Verhältnis und die immer wieder anders sich gestaltende Auseinandersetzung zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaften ist ein spezifischer Grundzug der Metaphysik der Neuzeit geworden.

Eine noch wenig geklärte und nicht nur historisch wichtige Frage ist die nach der zeitlichen Abgrenzung der neueren Philosophie gegen das Mittelalter, also nach dem eigentlichen Beginn der Metaphysik der Neuzeit. Das Vorgehen J. E. Erdmanns, mit der Reihe der klassischen Systeme im 17. Jahrhundert selber zu beginnen, hat heute keine Nachfolge mehr. Zuviel von den entscheidenden Prinzipien jener großen Denker sind in den Jahrhunderten vorher schon vorbereitet, geplant, erstmalig formuliert worden. Daß aber gleichzeitig noch so viel Scholastisches in der Philosophie des 15. und 16. Jahrhunderts fortdauert, kann nicht als Grund für ihre Abtrennung von der Neuzeit genommen werden, zumal die Wirksamkeit scholastischer Begriffe in den klassischen Systemen des 17. Jahrhunderts selber noch eine sehr erhebliche ist. Eine breite „Übergangszeit" zwischen mittelalterlicher und neuzeitlicher Metaphysik muß also angesetzt und in ihren großen zukunftweisenden Erscheinungen der Neuzeit zugerechnet werden. Nur darf man allerdings diese Zeit nicht durch die allgemein-historischen Begriffe der „Renaissance und Reformation" charakterisieren; denn für die Metaphysik haben diese Begriffe so gut wie keine Bedeutung gehabt. Die Auffrischung antiker Denksysteme durch die Humanisten, wie die Einbeziehung der Philosophie ins protestantische Lehrsystem sind keine Ereignisse von ausschlaggebender Bedeutung gewesen noch geworden; und so wenig man etwas Wesentliches von dem metaphysischen Gedankenwerk des Paracelsus oder Bruno sagt, wenn man sie für „Philosophen der Renaissance" erklärt, so wenig werden die Weigel und Böhme herausgerissen aus der einheitlichen Tradition der deutschen Mystik seit Eckhart dadurch, daß sie nun Protestanten sind.

Sucht man die wirklich großen inneren Motive der Wandlung und des Neueinsetzens, so wird man unabweislich noch über jene zwei Jahrhunderte hinaus zurückgewiesen auf die Spätzeit der Scholastik selber; so daß die Frage entstehen muß, ob nicht schon hier die eigentlichen Anfänge der neueren Metaphysik zu suchen sind. (Daß die ersten Grundlegungen der für die Philosophie der Neuzeit so wichtigen neuen Naturwissenschaft schon in der Spätscholastik des 14. Jahrhunderts vollzogen worden sind, haben neuere Forschungen erwiesen.) Der bis Hegel und Hartmann so entscheidend wichtige Gedanke eines entwicklungsgeschichtlichen Panentheismus etwa ist in großem Stile von Meister Eckhart schon konzipiert; das in fast allen Systemen der Neuzeit so bedeutend wirksame und für sie höchst bezeichnende Motiv der Individualität hat Duns Scotus gegen den Formbegriff der Hochscholastik durchgekämpft; auf W. v. Ockham und die nominalistische Strömung geht ein gut Teil von der Grundlegungsarbeit für den neuen Begriff des Psychischen zurück; und der in der späteren Neuzeit so reich sich entfaltende metaphysische Voluntarismus hat gleichfalls seine Wurzeln im Scotismus und Ockhamismus der Spätscholastik. Indessen ist die gegenwärtige Geschichtsforschung diesen Zusammenhängen noch zu wenig nachgegangen, als daß eine wirkliche Neuanordnung in der Darstellung des Beginns der Neuzeit gewagt werden könnte. Im Rahmen dieses Handbuches interessiert ja auch die Ordnung des Historischen nur insoweit, als dadurch sachliche Akzente für die Systeme selber mitgegeben sind. Wir folgen deshalb dem besonders seit H. Ritter eingeführten guten Gebrauch, den Eingang in die neuere Metaphysik mit Nikolaus von Kues zu nehmen, diesem größten Denker der Übergangszeit im 15. Jahrhundert (auch er hat mit „Frührenaissance" so gut wie nichts zu tun), der bei aller Zugehörigkeit zur ausgehenden Scholastik und ihrer engen Aneinanderschmelzung von kirchlicher Theologie und Philosophie zugleich der größte Wegbereiter für die Weltauffassung der kommenden Systeme, für Leibniz und selbst noch für Hegel gewesen ist.

Literatur.

Von bleibender Bedeutung sind gerade für die Metaphysik der Neuzeit die großen älteren Geschichtswerke, deren Verfasser selbst noch im Zusammenhang einer großen metaphysischen Systemtradition standen:

H. Ritter, Geschichte der Philosophie (12 Bde.), Hamburg 1829—53, Bd. 9—12; kurz zusammengefaßt und weiter hinaufgeführt dann auch zu Kant, dem deutschen Idealismus und bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts in Ritters Werk: Die christliche Philosophie ... in ihrer Geschichte bis in die neuesten Zeiten. (Göttingen 1859, 2 Bde.) Bd. 2.

J. E. Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie. Riga und Leipzig. 1834—1853. Kürzer in Erdmanns Grundriß der Geschichte der Philosophie (2 Bde.), Berlin 1866. Neue Aufl. bes. v. B. Erdmann, Bd. 2.

K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. 10 Bde.; vorzugsweise die neuen Auflagen seit der Jubil.-Ausg. (seit 1897).

Im engen Zusammenhange mit den Denkern dieser Tradition steht:

E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. 2 Bde. 1899/00; bis heute die beste Darstellung der Philosophiegeschichte in ihren metaphysischen Kernfragen. (Allerdings ohne eigentliche Abgrenzung der spezifisch-metaphysischen Gedanken von den philosophischen Problemen überhaupt, z. B. den erkenntnistheoretischen.) — Daneben verwertbar natürlich auch die bekannten Werke zur Geschichte der neueren Philosophie überhaupt: z. B.

W. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie; und Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.

Die Einheit der großen Leitgedanken neuzeitlicher Metaphysik mit bestimmenden Grundtendenzen der mittelalterlichen Systeme wird herausgehoben und in einer Reihe von Längsschnitten durch die Metaphysikgeschichte dargetan in:

H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. 1922 (Verlag Reichl). —

Die folgende Darstellung läßt gemäß ihrer besonderen Aufgabe im Rahmen des Handbuches alle Philosophen der Neuzeit unberücksichtigt, die nicht für die Metaphysik von produktiver Bedeutung gewesen sind. Insbesondere werden Denker von rein erkenntnistheoretischer Tendenz, wie z. B. Locke und Hume, oder die Skeptiker oder die Positivisten der verschiedenen Zeiten, oder rein ethisch und kultur-philosophisch gerichtete Philosophen wie Rousseau oder Nietzsche ganz beiseite gelassen. Auch sie sind immer irgendwie durch metaphysische Grundauffassungen bestimmt, und eine vollständige Geschichte der Metaphysik müßte auch die verborgenen Seinsannahmen bei allen diesen Denkern herausarbeiten. Hier kommt das nicht in Frage; wie denn überhaupt nur das Wesentlichste der metaphysischen Gedanken in der Neuzeit herausgehoben werden soll.

I. NIKOLAUS VON KUES.

A. DER BEGRIFF DES ABSOLUTEN.

Die Spekulationen des Cusaners über das Wesen Gottes oder des Absoluten haben ihren zentralen Ausdruck gefunden in dem Begriff der *coincidentia oppositorum*. Die Grundlage dieses Gedankens ist uralter Herkunft: daß alle Vielheit, Unterschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Dinge zurückweist auf ein ursprünglich-eines und einfaches, aller Spaltung enthobenes Sein, ist Grundvoraussetzung der Metaphysik seit Anaximander und bildet die Basis besonders für alle neuplatonischen Lehren vom Einen und Unendlichen. Die neue Wendung, die Nikolaus bringt, besteht darin, daß er für diesen meist nur mystisch oder theologisch gefaßten oder eingekleideten Gedanken rationalen Zugang und Veranschaulichung gewinnt. An geometrischen Gebilden läßt sich exakt aufweisen, wie das Verschiedene und Gegensätzliche, sobald es ins Voll-Unendliche gesteigert wird, in einfache Identität zusammengeht. (Kreis und Gerade, Gerade und Dreieck, Zentrum und Peripherie des Kreises). Was im Endlichen sich widerspricht und ausschließt, wird in der Seinsweise der Unendlichkeit Eines. Auch von anderen Wirklichkeitsgegebenheiten läßt sich das zeigen (z. B. Ruhe und Bewegung). — Damit ist das — am tiefsten und ausführlichsten später von Hegel durchgeführte — Programm für die Metaphysik gegeben: das Endlich-Einzelne allenthalben unter der Perspektive des Unendlichen zu betrachten, in begrifflicher Untersuchung die Aufhebung der fundamentalen Wirklichkeitsgegensätze im Übergang zum Unendlichen aufzuzeigen und so bis zu gewissem Grade die Einheit aller Dinge im Absoluten (als ihrem Grund und Ursprung) zu „begreifen". Die Richtung wenigstens kann klar und deutlich aufgewiesen werden; und die ontologische Notwendigkeit der Koinzidenz erweist sich unserm Denken, wenn auch das Wie und Wesen jener Einheit aller Dinge im Absoluten dem endlichen Verstande unbegreiflich bleiben muß. — Der Ausdruck des „Unendlichen" selbst (immer ja schon gebraucht in der Metaphysik der ausgehenden Antike

und des Mittelalters für das absolute göttliche Sein) erhält jetzt, über seine begrifflich höchst unbestimmten Kernmomente innerlich-qualitativer und axiologischer Art hinaus, eine Beziehung auf klare und selbst anschaulich noch faßbare Übergänge im Gebiete des Quantitativ-Mathematischen. Die alte Fundamentalthese bleibt bestehen: daß das Unendliche in keiner Proportion zum Endlichen stehe, sondern grundsätzlich eine andere und schlechthin unvergleichliche Seinsweise bedeute; aber doch liegt nun für Nikolaus im Begriffe jedes Endlichen die unausweichliche Tendenz auf jenes Absolut-Unendliche. Nicht erst in einem alle Dinge und Begriffe überspringenden ekstatisch-mystischen Erlebnis, sondern auch in der begrifflichen Durchdringung aller endlichen Gegebenheiten kann uns das Absolute (das Unendliche und Eine) zugänglich werden. Der mathematische Begriff gibt nur das Vorbild; von den *rationes* der ins Unendliche gesteigerten Figuren muß die Metaphysik übergehen *ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura.*

B. DAS VERHÄLTNIS DES ABSOLUTEN ZUR WELT-WIRKLICHKEIT.

Die Spekulation über das Absolute hat bei Nikolaus überall die Tendenz auf gleichzeitige Neufassung des Weltbegriffes. In ihm beginnt die Verschiebung des metaphysischen Interesses vom Theozentrischen auf die Wirklichkeitsdurchdringung. Eine neue weltanschauliche Tendenz — die „Welt" nicht so sehr im Gegensatz und Abstand vom Göttlichen, sondern als unmittelbares Zeugnis seiner Allmacht und Allwirksamkeit anzusehen — führt auch hier zu einer Neuauswertung alter Begriffe der neuplatonisch-christlichen Metaphysik. Das Universum ist, so sagt der Cusaner, die *explicatio* (auch *apparitio*) *Dei.* Was im Unendlichen in höchster Einheit komplikativ gebunden ist, tritt hier in ausgebreiteter Darstellung auseinander. *Deus ergo est omnia complicans in hoc quod omnia in eo, est omnia explicans in hoc quia ipse in omnibus.*

Die Welt also unterscheidet sich vom Einen und Vollkommenen nicht durch das Hineinmischen einer anderen Instanz, einer unvollkommenen, wert- und geistfremden Materie etwa (die Metaphysik des Altertums war diesen Gedanken nie ganz losgeworden und das Mittelalter hatte ihn sich assimilieren müssen), sondern sie ist gleichsam nur eine andere Daseinsweise desselben ewigen Gehaltes! Das religiöse Motiv von der Schöpfung aus Nichts, wonach die Welt nicht etwa nur ein sinndurchwaltetes Gebilde geistigen Ursprungs ist, dessen Vergänglichkeit und Unvollkommenheit von dem Stoffe herrührt, in dem der Weltbaumeister formen mußte, sondern ein ganz und gar, mit allen Wirklichkeitsfaktoren aus dem vollkommenen Geistwillen entsprungenes Sein — dieses Motiv bekommt in dieser Lehre von der *explicatio Dei* eine höchst bedeutsame begrifflich-metaphysische Ausprägung. Welt, in Natur und

Geist, ist Selbstdarstellung des Absoluten in der Form der Andersheit, der Trennung und des Gegensatzes. In allem, schlechthin allem, was da ist, erscheint ein ewiges, unendliches, vollkommenes und einheitliches Sein. Jedes einzelne Ding und Wesen ist *quasi infinitas finita aut deus creatus;* ihre Allheit, die Welt ist gleichsam *Deus sensibilis*, Gott wie er sichtbar wird.

Es ist klar, wie mit der Statuierung solchen Wesenszusammenhanges von Gott und Welt oder des Absolut-Vollkommnen mit dem Wirklichen, mit dieser Abstreifung jedes Wert- und Ursprungsdualismus im Weltbegriff die Spannung sich vermindern muß, die für den religiösen und philosophischen Theismus Grundvoraussetzung ist. Hinter der Einheit des Explikationszusammenhanges kann die Dualität von Gott und Welt oder die Welt-Transzendenz des Absoluten zu verschwinden scheinen. Ein doppelter Weg eröffnet sich bei ungehemmtem Weiterführen des Gedankens: der Pantheismus (das Göttliche geht auf im Weltzusammenhang) und der Akosmismus (keine Welt „außer" Gott; nur Gott ist, alles andere ist Schein). In der Tat wird jede begrifflich-metaphysische Ausprägung eines in diesem Sinne (des Gottesursprungs und Vollkommenheitssinnes alles Wirklichen) „monistischen" Weltgedankens immer zwischen diesen Extremen und ihren Konsequenzlockungen stehen. Bruno, Spinoza, Fichte, Hegel sind Beispiele dafür; besonders bei Spinoza und Fichte ist die Frage: Pantheismus oder Akosmismus höchst akut geworden in dem von ihrer Umwelt erhobnen Vorwurfe des „Atheismus". — Allgemein muß gesagt werden, daß jede begrifflich-metaphysische Spekulation über das Verhältnis eines Göttlich-Absoluten zur Weltwirklichkeit Tendenzen mit sich bringt, die einem rein religiös orientierten Interesse sich als Auswirkungen eines mehr oder minder versteckten Pantheismus darstellen müssen. Es ist kein Zufall, daß so viele Metaphysiker der Neuzeit — entgegen ihrer eignen Überzeugung vom Sinn ihres Seinsgedankens — mit dem Stempel des Pantheismus versehen worden sind, und daß pantheistische Deutungen sich auch bei vielen von ihnen immer wieder aufdrängen. Es wäre sicherlich verkehrt, mit Schmalenbach („Leibniz") zu glauben, daß die „originäre Schau" des Philosophen wesenhaft auf einen pantheistischen Weltbegriff hinauskomme und damit in unaufhebbaren Konflikt mit dem religiösen Theismus führen müßte. Die Arbeit der Metaphysik ist nicht bloße Begriffsausprägung einer ursprünglichen Einheitsschau, sondern ebensosehr immer ein Bestreben und Versuchen, mit immer neuen Begriffsbildungen und Begriffszusammenhängen sich heranzutasten an die erfahrenen oder geahnten oder geglaubten Seinsgegebenheiten. Wenn dann im Wesen der Begriffe (bedingt vielfach durch deren Herkunft, oft aber offensichtlich auch durch Grundbestimmtheiten und -begrenztheiten der menschlichen *Ratio* überhaupt!) eine vielfach unaufhebliche Sprödigkeit sich zeigt gegenüber gewissen vom Denker intendierten Seinsgehalten, so muß das nicht bedeuten, daß hier philosophische „Schau" und religiöses Erlebnis in ausschließendem Gegensatze stehen. Die Überzeugung Jacobis, daß der menschliche Verstand, wenn er ganz konsequent ist, unentrinnbar in den Determinismus treiben muß, hat Fichte nicht verhindert, ein neues Begriffssystem zu ersinnen, um die metaphysische Realität der Freiheit philosophisch ans Licht zu heben, allen Widerständen des dogmatischen Verstandes zum Trotz! Die meisten Metaphysiker der Neuzeit ringen nach neuem Begriffsausdruck für Überzeugungen, die über die Tragweite der gewöhnlichen, an Außenwelt-Erfahrungen und Wissenschafts-Methoden herausgebildeten Begriffe eben hinausliegen. —

Die für Nikolaus von Kues und seine großen Nachfolger so charakteristische Abstreifung jedes fundamentalen Dualismus von Form (Vollkommenheitssinn) und Materie im Weltbegriff muß zunächst keineswegs eine Aufhebung der Dualität von Gott und Welt einschließen; und eine nachdrückliche Betonung der Immanenz göttlichen Seins und Wesens in allen Dingen („in ihm leben, weben und sind wir") muß selbst noch keineswegs dem Theismus Abbruch tun. Nikolaus selbst jedenfalls hat gegen den schnell bereiten

Vorwurf von Zeitgenossen (Wenck), wonach seine Lehre von der *explicatio Dei* den Pantheismus in sich berge, scharf protestiert, wie er denn auch den religiösen Begriff der Schöpfung in keiner Weise dadurch beseitigt oder herabgemindert glaubte, daß seine philosophische Spekulation neuen Begriffsausdruck gefunden hatte für den Wesenssinn eines Hervorgangs endlicher Dinge aus dem Unendlich-Einen. Es kommt eben durchaus darauf an, in welchen Kategorien der Metaphysiker diesen „Hervorgang" zu denken sucht und aus welcher Tendenz seine Begriffe stammen; in den Begriffen selbst dann Verschleifungen von gewohnten Unterscheidungen (Gottesvollkommenheit und niedere Weltwirklichkeit), Anklänge an Naturprozesse (Emanation, Ausfaltung) oder Raumbeziehungen (Ganzes und Teile) zu finden und das Ganze deshalb unter ein Ismus-Schema (Pantheismus, Naturalismus) einzuordnen, ist freilich nicht schwer; — ebensowenig wie das Festnageln auf den Wortsinn absichtlich zur Paradoxie zugespitzter Termini (*Deus creatus*, *Deus humanatus*).

Man muß sich das ganze Gewicht der Frage — Weltursprung nur im Absolut-Vollkommenen und -Unbedürftigen (Schöpfung aus Nichts) einerseits, Weltwirklichkeit aber anderseits bestehend in Trennungen und Spaltungen, in Wert- und Wesensgegensätzen — klarzumachen suchen, um die Weltspekulationen des Cusaners und seiner Nachfolger in der Neuzeit richtig einzuschätzen. Mit dem Festnageln auf eine „Konsequenz" und der Einreihung unter einen Ismus ist den großen metaphysischen Systemen gegenüber meist sehr wenig getan. —

Die Grundlagen zu seiner Weltlehre hat Nikolaus in der ersten Hauptschrift De docta ignorantia gegeben; bezeichnend für seine innere Tendenz ist, daß er ganz ähnlich wie der spätere Fichte in seinen weiteren Schriften unablässig und in immer neuen Ansätzen darauf hingearbeitet hat, die Momente theistischer Transzendenz im reinen Gottesbegriff zu steigern, ohne den neuen Weltgedanken und die damit gegebene Immanenz göttlichen Wesenssinnes in allen Wirklichkeiten abzuschwächen und ohne in die bloß-religiöse Ausdrucksweise (Schöpfung, Person usw.) im Rahmen metaphysischer Begriffe zurückzufallen.

C. DER NEUE WELTBEGRIFF.

Die Lehre von der Gottesentfaltung in der Welt hat nun bei Nikolaus gewaltige spekulative Konsequenzen für die Kosmologie. Seinsprädikate, die sonst nur für das Wesen Gottes Geltung haben sollten, übertragen sich nun, wenn auch in modifizierter Form, auf das Weltganze. Vor allem die Momente des Besten (Vollkommensten), der Unendlichkeit und gar selbst des Zusammenfalls der Gegensätze.

a) Die Welt ist die beste Welt; sie bleibt ihrem Einheitsursprung so nahe als möglich, d. h. als es im Wesen einer Vielheiten-Entfaltung, eines Daseins im Auseinander und Gegensatz überhaupt nur liegen kann. Überall ist Sinn, Ordnung, Zusammenstimmung; alles Wirkliche ist vernünftig, zweckbestimmt, harmonisch. Damit wird nicht nur jede Stimmung abgewehrt, in welcher die Welt als die „untere" empfunden wird, deren Berührung befleckt, sondern jede Spur des antiken (Platonisch-Aristotelischen) Dualismus von Ordnung und Unordnung, Formsinn und Zufall soll beseitigt werden. Auch die Gegensätze, welche dem antiken Denken am sinnfälligsten die Unvollkommenheit des Wirklichen beweisen wollten: der ständige Wechsel von Erzeugen und Zerstören, Geburt und Tod erhalten göttlichen Sinn; sie sind für Nikolaus Entfaltungen

des einen Absoluten, das ja Identität und *complicatio* der Gegensätze ist. „Auch alle Zeugung, Zerstörung, Andersbildung kommt daher, weil Gott immer das Selbige verselbigt (*idem identificat*). Denn indem das *idem* sich in größtem Gegensatz der Kräfte manifestiert, so entsteht, indem jedes das sich Gleiche und dem anderen Entgegengesetzte wirkt, ein Kampf der Kräfte und aus diesem neue Zeugung und Zerstörung." Es gibt auch nicht Abstufungen der Dinge in wachsende Unvollkommenheit hinab (Neuplatonismus), sondern in jeder Seinsart, jeder Wirklichkeitsstufe ist Gott in seiner ganzen Fülle gegenwärtig, sie ist auf ihre Art ganze Vollkommenheit. Keine Stufe auch kann ohne die andere sein; sie alle stellen, jede auf ihre Art und wiederum alle in ihrer Zusammenordnung, den inneren Reichtum des Gottesseins entfaltet dar.

Dieser Weltoptimismus beherrscht die meisten Systeme der neueren Metaphysik; am nachdrücklichsten die des Bruno, Spinoza, Leibniz, des jungen Kant und Hegels. Welche großen Schwierigkeiten solcher Ordnungs- und Wertmonismus der Wirklichkeit (Leugnung jeder realen und positiv wirksamen Unordnung und Unwertigkeit) in der Durchführung mit sich bringen muß, ist klar; ein Teil davon ist immer unter dem Titel des „Theodizee"-Problems behandelt worden.

b) Das Universum ist unendlich in Raum und Zeit. Die innere (qualitative) Unendlichkeit des Absoluten entfaltet sich im Wirklichen als unendliche Ausbreitung. Nicht durch den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen können Welt und Gott gegeneinander abgehoben werden. Zwar ist die Welt-Unendlichkeit eine andere Unendlichkeit als die *infinitudo* Gottes; sie ist nicht das absolut Größte, sondern nur das „Konkret-Größte": das Unendliche enthält hier Vielheit und Zusammensetzung, Mehr und Weniger, also Endliches. Nicht ewig ist die Welt, sondern von unendlicher Dauer, grenzenlos (*indeterminatum*) in der Zeitdimension. Und die Unendlichkeit im Raume hat auch diesen Charakter quantitativer Grenzenlosigkeit. Aber dieses Fehlen der Grenzen ist nicht ein Mangel wie im Finitismus der antiken Metaphysik, sondern die „größtmögliche Nachahmung" des Göttlich-Infiniten. Der auf religiös-theologischem Gebiete schon im Mittelalter durchgeführte Primat des Unendlichen gegenüber allem Endlichen greift bei Nikolaus von Kues auf das mathematische und kosmologische Gebiet über.

Auch in diesem Punkte sind die meisten Systeme der neueren Metaphysik Fortsetzungen der Intentionen des Cusaners. Der Infinitismus beherrscht die Systeme des Bruno, Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz, des vorkritischen Kant und der Führer des deutschen Idealismus. Für die Entscheidung zwischen Theismus und Pantheismus bringt diese Wendung natürlich auch eine neue Sachlage; an einem wirklich-unendlichen Sein außer Gott hat der Theismus vielfach Anstoß genommen, wie denn auch der Weltinfinitismus einer der Hauptmotive für den Pantheismus Spinozas geworden ist. Besonders im Problem der Weltunendlichkeit im Raume werden diese Fragen immer wieder aktuell. (Zeit bleibt von „Ewigkeit" leicht unterscheidbar, auch wenn sie als unendlicher Verlauf genommen wird.) Die Tendenz der großen Systeme geht meist dahin, die Weltunendlichkeit begrifflich und terminologisch abzuheben von der Unendlichkeit Gottes, ohne ihr den Charakter einer aktualen Unendlichkeit zu verkürzen.

c) Auch im Universum als Ganzem fallen die (kosmologischen) Gegensätze zusammen. Die unendliche Weltentfaltung der göttlichen Koinzidenz duldet keine absolute Verschiedenheit von Weltmittelpunkt und Weltperipherie, von Ruhe und Bewegung. Es gibt kein absolutes Oben und Unten im Weltall; es gibt vor allem nicht den Wert- und Wesensgegensatz („Welt unter dem Monde" gegenüber den Gestirnsphären), der mit dieser Vorstellung verbunden war. Die Erde ist nun nicht mehr „der geringste und unterste Teil der Welt"; sie ist nicht schlechter als die „himmlischen" Weltkörper, sondern ein „edler Stern" unter den anderen. Auch ruht sie ebensowenig starr im Raume wie jene. Allüberall im Universum, in aller Unendlichkeit desselben herrscht gleiches Wesen, gleiche Ordnung, gleiche Lebensfülle.

Eine neue kosmologische Grundanschauung und ein ganz neues Weltpathos geht von hier aus bis in die Gegenwart; mit allen Folgen für Wissenschaft und Leben. Den unmittelbarsten und begeistertsten Ausdruck hat dieses Pathos, verbunden mit der Überzeugung von der Weltunendlichkeit, gefunden in G. Brunos Dialogen De l'infinito, universo e mondi und in Kants Frühschrift „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels".

D. INDIVIDUUM UND UNIVERSUM.

Im Weltbegriff des Cusaners gewinnt nun weiterhin das Prinzip des Individuums eine ganz neue Bedeutsamkeit. Das individualistische Motiv in den christlichen Gedanken von der Seele, von dem Pfunde, damit sie wuchern soll und von der Vorsehung Gottes, die jedes Haar auf jedem Haupte zählt — erhält in dieser Metaphysik kosmische Ausbreitung. Für die Entfaltung des Einen Absoluten in der Welt der Trennungen und Gegensätze ist nicht allein die bisher so sehr hervorgehobene Unterschiedenheit der allgemeinen Wirklichkeitsstufen (von der Materie über die Formen der lebendigen Natur hinauf zum Menschenwesen und weiter zum rein Geistigen) charakteristisch, sondern nicht minder die Vervielfältigung (*multiplicatio*) der göttlichen *Monas* in individuellen Kreaturen, deren jede eine besondere „Kontraktion" der absoluten Einfachheit und Unendlichkeitsfülle darstellt. Ein pluralistisches Motiv gewinnt damit energische Betonung: „Welt" ist ein Inbegriff von in sich selbständigen Einheiten, Individualwesen. (Ein energisches Gegenmotiv auch dieses wieder gegen pantheistische Tendenzen.) Außer der absoluten Einheit ist alles Seiende zusammengesetzt. Der wahren Einheit in der Ursache (dem Schöpfer) steht gegenüber eine wahre Vielheit in der Wirkung! Jede, auch die scheinbar „zufällige" und nebensächliche Verschiedenheit der Dinge hat ihre Bedeutung für die Ausbreitung der göttlichen Einheitsfülle. „Nichts ist im Universum, das sich nicht eines gewissen singulären Seins erfreute, das sich in keinem anderen Wesen findet." Es kann schlechterdings keine Gleichheit und vollkommene Übereinstimmung zweier Dinge oder Vorgänge in der konkreten Wirklichkeit geben; zwei wirklich gleiche Dinge müßten als identisch dann zu-

sammenfallen; reine Identität und absolute Gleichheit kommen nur der Gotteseinheit zu. Jede singuläre Kreatur ist eine Kontraktion der Gottesmonas, und Gott wiederholt sich nicht in seinen Werken; so können „die individualisierenden Prinzipien in keinem Individuum in derselben harmonischen Proportion wie im anderen zusammentreffen." Die äußerlich abgrenzenden Prinzipien von Raum und Zeit weisen selbst zurück auf innere Wesensverschiedenheiten in den Einzeldingen. — So ist individuelle Differenziertheit ein Grundsatz der Welt als *Dei explicatio*; und Individualität ist, über allen Unterschieden der Wirklichkeitsstufen, höchste Wertauszeichnung und Lebenssinn jedes Einzeldinges. „Jedes erschaffene Sein ruht in der Vollkommenheit, die es ... erhalten hat und begehrt kein anderes Geschöpf zu sein, als wäre es dann vollkommener; sondern es hat eine Vorliebe zu dem Sein, das es von Gott hat, als zu einem göttlichen Geschenk, das es unzerstörlich zu erhalten und zu vervollkommnen sucht."

Für jeden individualistischen Pluralismus liegt die Krisis in der unausweichlichen Frage nach der Einheitsform der so als Inbegriff von Einzelwesen, als Vielheits-Aggregat gedachten Wirklichkeit. Bei Nikolaus führt der neue Individualismus einen neuen Begriff der Welteinheit, des Universums mit sich. Nicht in der Umfassung durch den Einen Raum, auch nicht in einer allseitigen Wirkungsgemeinschaft sucht er primär die Einheit der Dinge außer Gott. Er sieht sie vielmehr in der sinnvoll-ideellen Zusammenstimmung ihrer unendlichen Verschiedenheiten, sofern diese eben alle entfalteter Ausdruck der göttlichen Einheitsfülle sind. „Der gütige Gott hat alles so erschaffen, daß jedes Wesen, indem es sein Sein wie einen göttlichen Beruf zu erhalten strebt, dies in Gemeinschaft mit den anderen vollzieht." Funktion und Daseinsrolle jedes Einzelwesens ist sinnvoll abgestimmt auf die eines jeden andern; sofern es nur dem eigenen Einzigkeitsberufe lebt, erfüllt es zugleich die andere Funktion: mit allen übrigen zusammen die unendliche Fülle selber auszubreiten. *Omnia ad se invicem quandam nobis tamen occultam et incomprehensibilem habent proportionem, ut ex omnibus unum exurgat universum.* Die Sinnbeziehung der „Harmonie" mit der ideellen Verflechtung von Relationen des Zusammenstimmens und Sichergänzens im gleichen großen Lebenssinn der *explicatio* macht die eigentliche Welteinheit aus. In solcher Einheit bleibt die Selbstheit des Einzelnen gewahrt, nie wird es bloßer „Teil" eines teilbaren Ganzen. Sondern gerade sofern die Dinge alle eigen in sich und unterschieden voneinander sind, sind sie verbunden. „Die Identität des Universums besteht in der Verschiedenheit, wie seine Einheit in der Vielheit." Als „Harmonie" ist das Universum die größtmögliche Verähnlichung mit dem Absoluten, dem unerreichbar Selbigen.

Das heißt zugleich, daß jedes Ding in jedem Punkte seines Seins bezogen ist auf alle anderen, daß es auf seine Art das Universum „spiegelt", individuelle „Kontraktion" des Weltganzen ist. Der alte Mikrokosmos-

gedanke erhält dadurch seine besondere individualistische Fassung. In jedem Wesen, so insbesondere auch in jedem Menschen, sind harmonische Relationen zu allem Wirklichen; das All spiegelt sich in ihm in eigenartiger Verkürzung. Die Menschen gleichen verschieden gekrümmten Hohlspiegeln, welche dieselbe Umwelt verschieden und doch jeder vollständig aus sich leuchten lassen. Die Erfüllung aber dieser göttlich-ewigen Aufgabe der Vielheitsdarstellung des überweltlichen Einheitssinnes in der Harmonie der Weltwesen hat für Nikolaus von Kues nicht die statische Form früherer Lehren von der Welt und ihren Daseinsstufen, sondern sie ist wesenhaft ein Werden, wirkliche ständige aufsteigende Bewegung. Der Begriff der Entwicklung erhält eine ganz neue, für den Aufbau der neueren Metaphysik überaus bedeutungsvolle Ausprägung. Nicht das vollendete Sein, die ausgebildete erfüllte Form ist die eigentliche und höchste Seinsweise der Weltdinge, in der sie den Gottessinn ausbreiten, sondern das Wachsen, das fortschreitende Entfalten des in ihnen angelegten göttlichen Gedankens. Zum Wesen jeder Kreatur gehört, daß sie nicht nur ihr Eigensein zu „erhalten", sondern zugleich daß sie, ohne Übersprung in eine andere Wirklichkeitsstufe, es zu „vervollkommnen" strebt. Entwicklung, jetzt nicht im Sinn der, gleichsam herniedersteigenden, *explicatio* des Einen in die Vielheit, sondern im Sinne der aufstrebenden allmählichen Entfaltung innerer Lebensmöglichkeiten ist Grundkategorie und Selbstwert in allen Wirklichkeitswesen. Und wie das Einzelwesen in jedem Augenblicke seiner Existenz als Gotteskontraktion und Spiegel des Universums „gleichsam eine endliche Unendlichkeit" darstellt, so gehört auch die Unendlichkeit in der Dimension des Werdens und Strebens zu dem Kernsinne seiner Endlichkeit. So ist im Menschen die Wirklichkeitserkenntnis (diese besonders „leuchtende" Art, das Universum in einem Mikrokosmos abzuspiegeln) wesenhaft allmähliche Entfaltung, nicht-endende Annäherung, unendliches Streben; nie aber ein vollendet-ruhendes Ergreifen des Ansich der Dinge selbst.

Ausgaben: Paris 1514, 3 Bde., und Basel 1565, 3 Bde.

Wichtigste Schriften: De docta ignorantia, De conjecturis, De visione Dei, De potest. Die erste Schrift ist neu herausgegeben von P. Rotta, Bari 1913; neu übersetzt von A. Schmid, Hellerau 1919. — Die einzige umfassendere Übersetzung Cusanischer Schriften von F. A. Scharpff (Freiburg i. B. 1862) ist nur sehr bedingt brauchbar.

Darstellungen: J. Übinger, Die Gotteslehre des N. C. Paderborn 1888; R. Falckenberg, Grundzüge der Philosophie des N. C.; Breslau 1880; R. Eucken in den „Philos. Monatshefteu" Bd. 14; R. Zimmermann, N. C. als Vorgänger Leibnizens. Sitz.-Ber. der Wiener Akademie 1852; O. Kästner, Der Begriff der Entwicklung bei N. C. Bern 1896.

II. DEUTSCHE UND ITALIENISCHE METAPHYSIK DES 16. JAHRHUNDERTS.

Der überragenden Kraft des Cusaners kommt in der Zeit des „Übergangs“ nichts gleich, auch nicht im folgenden Jahrhundert. Erst die metaphysischen Systeme des 17. Jahrhunderts sind wieder Schöpfungen von gleicher Ursprünglichkeit und Bedeutung. Wohl hat die Zwischenzeit eine reiche Fülle philosophischer Persönlichkeiten, Richtungen, Programme und Forschungen hervorgebracht und, rein historisch betrachtet, eine große, für die Entfaltung der neueren Philosophie notwendige Arbeit geleistet. Aber die durchschlagenden Gedanken liegen zum größten Teile nicht auf metaphysischem Gebiete, sondern auf dem der philosophischen Sonderdisziplinen — in Logik und Methodenlehre, Anthropologie, Rechtsphilosophie oder in unmittelbarer Lebensreflexion. So ist z. B. der weitaus größte Teil dessen, was im Bereich der eigentlichen „Renaissance“, im Umkreis der Humanisten philosophisch hervorgebracht worden ist, metaphysisch von relativ geringem Belang. Nur einige wenige Denker in Deutschland und Italien ragen in ihren Leitgedanken über die verwirrende Fülle der Philosophen als Metaphysiker größeren Stiles hinaus und gewinnen, sei es als Vermittler der früheren, besonders der Cusanischen Gedanken, sei es durch eine neue originale Konzeption, wirkliche Bedeutung für die Ausbildung der Metaphysik in der Neuzeit.

1. AGRIPPA VON NETTESHEIM UND THEOPHRASTUS PARACELSUS.

Von eigentümlicher Bedeutung wird besonders im Umkreis der deutschen Philosophie (wie ja schon beim Cusaner) die Auswirkung einer in der Mystik gegründeten Lebensstellung auf die Frage nach dem Wesen und den Kräften der äußeren Natur.

A. AGRIPPAS NATURBEGRIFF.

Das Universum in allen seinen Teilen soll als ein schlechthin einheitlicher Wirkungszusammenhang begriffen werden. Die alte Unterscheidung der Weltsphären (himmlisch und sublunar; elementare, himmlische und ideelle Welt) wird nicht fallen gelassen, und die *qualitates occultae* werden als Grundprinzipien der Naturerklärung beibehalten; aber alles wird zur Immanenz und Gleichartigkeit im Einen Weltganzen umgebildet. Die Wirkungskräfte und -gesetze sind in allen „Welten“ dieselben; und was im Wirklichen geschieht, ist aus ihnen und nicht aus höheren Eingriffen siderischer Intelligenzen oder des göttlichen Willens zu erklären. Alle Dinge und Kräfte bilden miteinander einen in sich geschlossenen Naturzusammenhang, auf den der Mensch in allen seinen

Teilen seinen Einfluß üben kann in dem Maße, als er der verwandten Kräfte sich bewußt wird.

Die Naturkräfte selber werden als seelische Lebensagentien gedacht; wenn Agrippa alles Einwirken transzendent-geistiger Bewegungsprinzipien ausschließt, so tritt ihm dafür als das immanente Tätigkeitsprinzip in allen Weltgeschehnissen die „Weltseele" ein. Entscheidend für seine Verwendung dieses alten Gedankens, wie überhaupt für seinen Vitalspiritualismus, der alles Geschehen überhaupt aus seelischen Lebenskräften verstehen will, ist das Problem der transienten Wirkung (das dann später wieder im Okkasionalismus und bei Leibniz besonders wichtig geworden ist). Materie als solche ist wesenhaft inaktiv, *inefficax ad motum*. Der reine Körper ist träge, mit sich und seinem Zustande zufrieden. In Wahrheit aber zeigt kein wirkliches Ding diese Zufriedenheit und Starre; kein Ding auch ist so isoliert im eigenen Sein, sondern ein jedes geht über sich hinaus, greift auf ein anderes über und vollzieht Wirkungen in ihm. Im bloß Materiellen bleibt das ganz unverständlich. Alle Dynamik, alle ursächliche Verbindung und also auch aller wirkliche Zusammenhang unter den Dingen der Welt kann nur auf immateriellen Kräften beruhen. Und das heißt für Agrippa eben: aus Kräften, wie wir sie im selbsteigenen Wesen in unmittelbarer Wirksamkeit erleben. Aktivität kann nur dem Geistigen (*spiritus*) zukommen; nur der Seele kommt es zu, sich gleichsam von einem Punkte aus in die anderen Dinge wirksam auszubreiten. Und so wird denn der Weltzusammenhang gedacht als ein Ineinanderwirken der Dinge durch Sympathie und Antipathie. In allen Dingen wirken die Lebensgeister, die zuletzt Ausflüsse des Einen Weltgeistes sind. — Der Gegensatz zur späteren Auffassung des Naturzusammenhanges als eines Mechanismus, dessen Kräfte der Anziehung und Abstoßung rein noch im Wesen des Materiellen begründet sein sollen, ist unüberbrückbar. Aber die Idee des homogenen dynamischen Naturzusammenhanges selber ist in beiden Auffassungen dieselbe.

B. DAS GEGENSATZPRINZIP, DER ENTWICKLUNGSGEDANKE UND DAS INDIVIDUALPRINZIP BEI PARACELSUS.

Nikolaus faßte den Hervorgang der Wirklichkeit aus dem Absoluten als ein Heraustreten von Vielheit und Gegensatz aus der Koinzidenz. Bei Paracelsus (dessen Naturphilosophie einen unermeßlichen Einfluß ausgeübt hat in allen europäischen Ländern, noch bis auf Goethe) schießen naturphilosophische Gedanken über das Wesen chemischer und organischer Zersetzung und Verbindung in diese Denkweise hinein. Das „Buch der Natur" ist diejenige Offenbarung Gottes, die dem forschenden Menschengeiste offen darliegt; Erkenntnis der Natur ist die uns mögliche Erkenntnis Gottes, und Philosophie ist nichts anderes als erkannte Natur. Die Natur aber zeigt es so recht, daß alles Offenbar-

werden, alles Heraustreten und alle Selbständigkeit der Dinge nur möglich ist, wo Gegensatz waltet. Alles Geschehen der Natur vollzieht sich in Scheidungs- oder Zersetzungsprozessen, und gerade das positive Werden, das Entstehen von Verbindungen oder organischen Entwicklungen ist dadurch bedingt (Beispiele: die Zersetzung des keimtragenden Samens in der Erde, oder der Zuwachs gebenden Nahrung in der Verdauung). Alle Aneignung und Selbstbehauptung ist wesenhaft Zersetzung und Abscheidung. So denn auch in demjenigen Offenbarwerden, das in uns geschieht: Gesundheit hat ihr Wesen nur im Gegensatz zur Krankheit, Freude ihr Licht nur im Gegensatz zum Leiden, und selbst das Gute kann nur der erkennen, dem es sich abhebt vom Bösen. Man kann nicht Gott erkennen, wenn man nicht vom Teufel weiß. Gott will, daß nichts heimlich-verborgen bleibe. So ist Gott selbst der Ursacher auch des Gegensätzlichen; er hat geschaffen, was uns feindlich ist, und nicht nur was uns nützt; Krankheit und Gift so gut wie Gesundheit und Nahrung. Alle Dinge haben einen Alchimisten in sich, welcher das Nützliche findet und es vom Schädlichen scheidet. Durch solche Entgegensetzung erhält jegliches Ding sein besonderes und eigenkräftiges Dasein. So ist denn alles Geschehen in der Natur durch Scheidungsprozesse bedingt. Ja, der Naturlauf im Großen ist ein fortwirkender Prozeß der immer schärferen Herausbildung der Gegensätze.

Das Gegensatzmotiv verbindet sich hier mit einem neuen Entwicklungsgedanken. Paracelsus gehört zu den wenigen Metaphysikern vor Fichte und Hegel, welche die Kategorien eines geschichtlichen Prozesses auf die gesamte Weltwirklichkeit angewendet haben. In einem einheitlichen Zeitwerden, das vom Anfang aller Dinge bis an den Jüngsten Tag reicht, sind alle Prozesse der Natur als Teilmomente eingeordnet. Wie der Mensch, so hat die Welt ihre Anfangsstadien und ihre wachsende Vollendung. Das Endziel ist die absolute Scheidung der Guten und Bösen, das letzte Gericht. Der erste Hauptanstieg aber gilt der fortschreitenden Herausbildung der Einzeldinge in ihrer Fülle und Verschiedenheit. „Mit der Zeit hat Gott die Dinge geschärft, gebessert und zum Höchsten gebracht; je länger je mehr.“ Alles Geschehen ist Entwicklung durch Herausarbeiten der Gegensätze, durch sie der Besonderheiten, des Individuellen.

Und dies ist das dritte Kernmotiv, durch welches Paracelsus bedeutsam geworden ist für die Metaphysik der Neuzeit: das energische Aufgreifen des Individualitätsmotivs. Gott hat in alle Dinge seine ganze Weisheit gelegt; aber in jedes Ding auf einzigartige Weise. Der Lebenssinn jeder Kreatur besteht in der Durchklärung und Entwicklung des keimhaft in ihr angelegten Eigenwesens. Das berühmte *Archeus*-Prinzip des Paracelsus bedeutet vor allem dieses: die Umwendung des alten Entwicklungsbegriffs der Entelechie von der Allgemeinheit der Form ins streng Individuelle. In jedem Einzelwesen wirkt, streng immanent,

sein eigener Lebensgeist, die bildende Kraft, durch welche alles in ihm Angelegte aus dem Samen zur Entfaltung kommt. Überall, wo Besonderheit sich zeigt (keine Krankheit z. B. ist durchaus „dieselbe“ bei verschiedenen Menschen), lebt ein innerlich-wirksames Individualprinzip. Alles Geschehen in der Natur ist seinem dynamischen Wesen wie seinem Sinn nach Herausbildung von innen her in Individuen, die sich gegeneinander abheben, einander erregen und vorwärtstreiben und damit zugleich harmonisch in ihren Funktionen zum Universum sich ergänzen.

Wichtigste Schriften: Agrippa, De occulta philosophia, Colon. 1510; De incertitudine et vanitate scientiarum, Colon. 1527 etc. (in Übers. hersg. v. Mauthner, München 1913). — Paracelsus, Paragranum, Frankf. 1565; Vol. Paramirum, Straßburg 1575. Neuausgaben von Fr. Strunz, Jena 1903f. — Darstellungen: M. Carrière, Die philos. Weltansch. d. Reform.-Zeit, 2. Aufl., I, S. 90—121; K. Laßwitz, Gesch. d. Atomistik I, S. 290—294; 298—306. K. Joël, Der Urspr. d. Naturphilos. aus d. Geiste der Mystik, Jena 1906. R. Eucken, Des Paracelsus Lehren von der Entwicklung, Philos. Monatshefte, 1880, S. 321—338.

2. VALENTIN WEIGEL UND JAKOB BÖHME.

A. WEIGELS METAPHYSIK DER ERKENNTNIS.

Zugleich mit diesem Hervorgang einer neuen Naturphilosophie „aus dem Geiste der Mystik“ arbeitet sich in den spekulativen Betrachtungen der deutschen Mystiker nach der Reformation ein vertiefter Begriff vom Menschen und vom Wesen des Geistes überhaupt heraus. V. Weigel, der philosophisch bedeutendste unter den Mystikern zwischen Eckhart und Böhme, hat nicht nur dem letzteren entscheidend vorgearbeitet durch seinen Voluntarismus und seine verschärfte Fassung des Gegensatzgedankens, sondern auch eine eigenartige metaphysische Auffassung vom Wesen des Erkennens herausgebildet, die in manchen Punkten überraschende Anklänge an die spätere Erkenntnis-Metaphysik von Leibniz aufweist. — Urtypus und Urerlebnis des Erkennens ist dem Mystiker nicht, wie dem praktisch-sinnlichen Menschen oder dem philosophischen Naturalisten, das Wahrnehmen äußerer Dinge durch die Mittel sinnlichen Empfangens, sondern die geistige Erkenntnis Gottes. Von dieser aber gilt ihm: daß niemand sie „von außen“ empfangen und sich geben lassen kann durch Buchstaben und Lehren, sondern daß nur durch spontane innere Zuwendung und Aneignung der ewige Sinn uns aufgeht. Zum Göttlichen in der eigenen Seele durchzudringen, die ganz und gar ein Ebenbild Gottes ist und ungesehen immer die ganze Fülle Gottes in sich birgt, das ist der Weg des Mystikers zur Erkenntnis der Wahrheit. Erkenntnis ist Selbstentfaltung der Seele in und aus sich selbst; sie hat, als ihr eigenes tieferes Sein, die ganze Wahrheit und Seinsfülle in sich. Wer sich selbst erkennt, erkennt Gott; denn der Mensch ist nicht sein selbst, sondern Gottes. Weigel versteht alle Erkenntnis überhaupt (soweit sie „natürliche“ Erkenntnis ist, nicht Eingießung der Gnade!) nach diesem Typus. Man kann nur wissen und verstehen, was

man in sich trägt. Wir müssen innerlich schon alles das sein, was wir bei der Entfaltung der Erkenntnis werden wollen. Nichts fließt von außen in uns hinein. Der Mensch ist Mikrokosmos (Paracelsus). Er erkennt die Welt, sofern er sie ist. In sich trägt er, verborgen meist, zugleich mit Gott auch dessen Offenbarung, das All; versteht er sich selbst, so hat er auch das All begriffen. Wenn die Erkenntnis der Dinge eine Aneignung ihres inneren Wesens sein soll, und nicht nur ein äußeres Berührtwerden von ihren Wirkungen, als gleichsam von Buchstaben, so kann sie ihrem metaphysischen Wesen nach auch nur innere Selbstentfaltung und Selbstdurchdringung der Seele sein, darin diese wahrhaft zu dem wird, was sie erfaßt. Alle Erkenntnis ist auf diesem Wege Wesensverwandlung in das Erkannte. — So ist Erkenntnis reine Aktivität des Geistes. Selbst in der sinnlichen Wahrnehmung ist das Erkenntnisgebende die erfassende Kraft in uns; nicht im „Gegenwurf", im Objekt ist das Fühlen, sondern es wird nur erweckt von diesem Äußeren. Es ist ja offensichtlich, „daß das Urteil nicht fließe vom Gegenwurf in das Auge, sondern daß es vom Auge fließe in den Gegenwurf." Alle Wahrheit der Dinge liegt „zuvor in uns verborgen"; durch äußere Einwirkungen (darin uns von den Dingen immer bloß ihre Schatten gleichsam kommen), werden wir in Wirklichkeit nur zur Selbstentfaltung dieses inneren Besitzes erregt. Alle Erkenntnis ist Selbsterkenntnis und damit Selbsterweiterung, Selbstentwicklung der Seele. Und nur die Reflexion auf unser Selbst führt uns auch wirklich in das Wesen der Dinge selbst (Dinge an sich) hinein.

B. BÖHMES VOLUNTARISTISCHER SPIRITUALISMUS.

Bei aller Phantastik der übersinnlichen Erzählungen und aller Wirrnis der sinnlichen Bildersprache enthalten die Schriften Böhmes dennoch einen echt philosophischen Kern von Metaphysik, in welchem entscheidende Seinsfragen des christlichen Abendlandes zum Begriffsausdruck sich durchringen. Viele von den leitenden Denkmotiven der späteren deutschen Spekulation nach Kant, von Fichte oder Hegel, und ganz besonders noch von Schelling, Baader, Schopenhauer, sind hier bedeutsam vorgebildet; — wie Jakob Böhme denn ja auch nicht nur als Mystiker eine große und weite Einwirkung in den meisten europäischen Ländern gehabt hat, sondern eben auch, nach mehr als zwei Jahrhunderten, von Systematikern der Metaphysik — besonders von Schelling und Hegel — begierig aufgegriffen und als Philosoph gefeiert worden ist. — Zwei große Fragen beschäftigen Böhmes Suchen und Grübeln: Der Hervorgang der Dinge in ihrer naturhaften materiellen Eigenrealität aus dem als Geist und Wille verstandenen Absoluten, und: die Vereinbarkeit des moralisch-religiösen Fundamentalgegensatzes von Gut und Böse, Heil und Verdammnis mit dem Einheitsursprung aller Dinge aus dem vollkommensten Wesen.

a) Das Absolute als Geist und Wille. Wie schon in der spekulativen Mystik des Meisters Eckhart, so wird auch bei diesem seinem größten Nachfolger die Frage des Hervorganges der Dinge aus dem Absoluten fundiert und vorbereitet durch eine genetische oder aktualistische Auffassung des Absoluten selber. Das Sein der Gottheit ist Leben. Ihre Aseïtät bedeutet ihm nicht bloß etwas Negatives (= nicht von anderem gesetzt, getragen), sondern hat vielmehr den höchst positiven Charakter einer wirklichen *causa sui*, eines Sichschaffens. Gott ist, vor aller Schöpfung, schon in sich selbst Dynamik, zeugendes Vermögen, Tat und Aktualität. Der Schöpfung und Entstehung aller Dinge liegt voraus die Selbstgeburt und Selbstentwicklung Gottes; — dies nicht gedacht als eine mythisch-naturalistische Evolution des Vollkommenen aus dem uranfänglichen Chaos, sondern als ein ewiger Prozeß der Selbstdurchleuchtung im Absolut-Vollkommenen selber. In diesem ewigen Geschehen offenbart sich das Absolute in sich selbst als Geist. Das Sein des Geistes ist sein Leben, ein ewiges Sichmachen, Sich-durchströmen.

Wenn demnach bei Böhme die metaphysische Fragestellung aus der antiken (insbesondere Aristotelischen) und teilweis auch noch mittelalterlichen Fassung des Seins in festen Stufen, Formen und Essenzen übergeht auf den Prozeß, die Genesis — so ist das nicht etwa nur ein Rückfall aus begrifflich-philosophischer Systematik in mythologische Erzählungen von Geschichten. (Auch für die ganze Seinsauffassung und Methodik des nachkantischen Idealismus ist ja diese genetische Fragestellung charakteristisch geworden!) Sondern eine metaphysische Grundüberzeugung dringt darin ans Licht: daß das Letzte und Absolute in allem Seienden nicht ruhendes Sein, dingliche Substanz oder ewige Form und Idee („Geist" im objektiven Sinne) sei, sondern ein Leben; und zwar ein Leben von der Art, wie es sich unmittelbar und auf dem Sprung gleichsam erlebbar in unserer Innerlichkeit und Subjektivität vollzieht! Die Wendung von Platon und Plotin zu Augustinus setzt sich hier in neuem Ansturm fort: Nicht das Intelligible ist das Höhere und Erste, von dem dann Intelligenz und Geist im subjektiven Sinn abhängt, sondern umgekehrt: alle Ideen und *Intelligibilia* sind nur Einzelgestalten, ja Einzelakte in der unendlichen Intelligenz, im Geiste und Verstande Gottes. Vom Selbstbewußtsein der menschlichen Subjektivität aus soll Sein und Leben des Geist-Absoluten verstanden werden. Dem Mystiker Böhme ist (wie Eckhart) dies gleichsam die methodische Grundüberzeugung aller seiner Spekulationen: daß dem Menschen als Gottes Ebenbilde in der Vertiefung auf den eigenen inneren Wesenskern das Geheimnis des Absoluten offenbar werden muß. Die Seele gewinnt die geistige (intellektuale) Anschauung des absoluten Lebens, wenn sie sich mit dem Akt der reflexiven Selbstkonzentration hineinwirft in den im eigenen Innern sich vollziehenden göttlichen Prozeß. So projiziert der Mystiker die innerlich erlebte Aktualität und Selbstgeburt des geistigen Lebens

(die Geburt Gottes in der Seele) zurück und hinauf in das unbekannte und in seinem Urgrund schlechthin unsagbare Wesen des Absoluten. Böhmes besondere Wendung aber ist nun, daß er mit eindeutiger Entschiedenheit Wesen und Kern des geistigen Lebens im Willen sieht. Allen Ideen, allem Spiegeln und Abbilden des Bewußtseins gegenüber ist ihm das Drängen und „Wallen" des Willens das eigentliche Realprinzip, das denn auch nur als Leben und Dynamik zu fassen ist. Der Wille ist die schöpferisch freie, unendlich fruchtbare, in keiner ihrer Äußerungen aufgehende und sich erschöpfende Kraft, aus deren Spannungen und Aktionen nicht nur die Realisationen von Ideen, sondern auch diese selber immerfort entspringen! Und so ist ihm denn die Selbstgeburt Gottes ein Willensprozeß, eine ewige unendliche Selbstentfaltung und innere Entwicklung des Absoluten als Wille. „Die Einheit, als das Gute, fleußet selber aus sich aus, und führet sich mit dem Ausflusse in Wollen und Bewegnisse . . ."; „das Auftun ist die Einheit, als ein ewig Leben und Wollen, ein lauter Wille, welcher nichts hat, das er wollen kann, als sich selber." Erst auf Grund und innerhalb dieses Willenslebens entspringt (durch eine Art Selbstspaltung oder Reflexion des Willens auf sich selber) die „ewige Idee", als die „Empfindlichkeit" oder Sich-Sichtbarkeit des Absoluten, die „göttliche Imagination" (produktive Einbildungskraft), darin alle Ideen und Urbilder gelegen sind! Die *Idea* ist der „Gegenwurf des ewigen Willens in der Liebe, darinnen sich die Liebe selber will und empfindet", „eine Imaginierung des göttlichen Willens, da sich der Wille des Ungrundes hat in eine Form gebildet," Kategorien des geistigen Willens sind es, durch welche der Entwickelungsgedanke bei Böhme in das Absolute selber hineindringt; aller Hineintragung von Naturbegriffen in das höchste Sein steht dieser Evolutionismus fern. Die religiöse Überzeugung des Christentums vom schöpferischen Geiste oder dem lebendigen Tat- und Liebeswillen Gottes findet hier eine metaphysische Ausdeutung.

Das wird besonders klar, wenn man das ewige Ziel dieses Prozesses ins Auge faßt. Auch in dieser Sache ist Böhme, bei aller Gebundenheit in seine theosophische und mystische Vorstellungsweise, doch auch ein Vorkünder der tiefsinnigen Spekulation Fichtes und seiner Genossen. Was der Willensprozeß im Absoluten schafft und gleichsam aufbaut, in zeitlosen Etappen oder Stufen der Spaltung und Vereinigung, das ist das Selbstbewußtsein der Persönlichkeit. Die offenbarte, gleichsam sichtbarlich und durchsichtig gewordene Form des Geistes ist die Personalität! Wie für die Welt der Wirklichkeit und Endlichkeit das Endziel und das Höchste der Naturgebilde nach Böhme der selbstbewußte freie Mensch ist, — so leuchtet in der ewigen Selbstgeburt der Gottheit das Leben Gottes als Person (bzw. in der Dreiheit der Personen) auf; Gott wird zu dem, als was ihn das persönliche Erleben des Christenmenschen faßt: freier allwissender und selbstbewußter Schöpfer aller Dinge und Vater des unendlich mannigfaltigen *corpus mysticum* persönlicher Wesen. Die Aktualität des Absoluten ist ewiger Willensprozeß der Selbstdifferenzierung und Selbstdurchleuchtung zur Aktualität der selbstbewußten Freiheit und Persönlichkeit. —

Vom immanenten Leben des Absoluten aus soll nun auch der Prozeß verständlich werden, in welchem Wirklichkeit und Welt als eigene Existenz aus Gott hervorgehen.

Und damit stehen nun vor Böhme jene beiden Fragen: die eine erwachsend aus dem (christlichen) Spiritualismus, die andere aus dem (gleichfalls christlichen) Monismus des Ursprungsprinzips: Wie kann aus dem Geist-Absoluten, dem keine Materie und kein Prinzip des Nichtseins als eigene, in sich geistfremde, gleich ewige Potenz entgegensteht, unsere Wirklichkeit entstehen, als etwas eigenes, naturhaft Reales, die Welt des Auseinander in Raum und Zeit, die Welt des Körperlichen und Sinnlichen? Zweitens: Wie kann in dieser, aus reiner Einheit der Willensgüte (d. h. allein aus der Idee des Guten, nunmehr gefaßt als Akt des absoluten geistigen Willens) hervorgegangenen Welt eine fundamentale Dualität regieren — eine Entgegensetzung und Zerspaltung, deren zerreißende Kraft jeder endliche Wille erlebt in der Gewissensspannung zwischen Gut und Böse, und deren Unaufheblichkeit die religiöse Lehre vom Ende aller Dinge und der Scheidung in Gottesstaat und Reich der ewigen Verdammnis fordert? Für beide Fragen sieht Böhme den Lösungsweg in jener Überzeugung, die auch Paracelsus und Weigel immerwährend ausgesprochen haben und die auch als entscheidender Antrieb im Weltbegriffe des Cusaners lebt, die aber niemand doch so prinzipiell und schroff als metaphysisches Gesetz gleichsam verkündet und zugleich durch die Zuspitzung auf die innere Dynamik des als Wille verstandenen Geistes so eindringlich gemacht hat als er: daß alle Selbstoffenbarung und alles Sichdarlegen wesenhaft Spaltung und Entgegensetzung mit sich bringt.

b) Geist und Natur als Gegensatz im Absoluten selbst. Den Sinn der Wirklichkeit als eines In- und Gegeneinander realer Naturgewalten und idealer Formen oder Tendenzen des Geistes versteht man nach Jakob Böhme nur, wenn man die damit angedeutete Dualität zurückverfolgt in den Prozeß des Absoluten selber. Nicht nur im Kampf und Leben alles Endlichen herrscht wesenhafter Gegensatz von Ja und Nein (Erzeugung und Zerstörung, Trennen und Einen), der für den Menschen in der Spannung zwischen Gut und Böse seine höchste Aktualität bekommt, — sondern die Basis und der Ursinn aller dieser Gegensätze liegt schon in Wesensformen des göttlichen Willens. „Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei Göttlich, Teuflisch, Irdisch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist . . . die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit, noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe wirkend, empfindlich, wollend und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert, und zwei Dinge nebeneinander sind, sondern sie sind nur ein Ding, scheiden sich aber selbst in zwei Anfänge und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will." „Überall ist Eins gegen das Andere, nicht daß sich's feinde, sondern damit es dasselbe bewege und offenbare." „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehet's immer von sich aus und gehet nicht wieder in sich ein. So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand. Wenn das natürliche Leben keine Widerwärtigkeit hätte und wäre ohne ein Ziel, so fragte es

niemals nach seinem Grunde, woraus es sei herkommen: so bliebe der verborgene Gott dem natürlichen Leben unerkannt. Auch so keine Widerwärtigkeit im Leben wäre, so wäre auch keine Empfindlichkeit, noch Wollen, noch Wirken, auch weder Verstand noch Wissenschaft darinnen; denn ein Ding, das nur Einen Willen hat, das hat keine Schiedlichkeit. So es nicht einen Widerwillen empfindet, der es zum Streben der Bewegnis ursachet, so stehet's still; denn ein Einig Ding weiß nichts mehr als Eines; und ob es gleich in sich gut ist, so kennet's doch weder Böses noch Gutes, denn es hat in sich nichts, das es empfindlich mache." „Also auch können wir von dem Einigen guten Willen Gottes philosophieren und sagen, daß er nichts in sich selber könne begehren, denn er hat nichts in oder vor sich, das ihm etwas könnte geben: und führet sich darum aus sich aus in eine Schiedlichkeit, in Centra . . ." (VI, 597; 454f.)

Wenn damit die positive Kraft und Sinnotwendigkeit des Negativen (Gegensätzlichen) zum Fundamentalprinzip aller Spekulation gemacht und alle Dualität als notwendige Lebensform eines ursprünglich Einen verstanden wird, so zeigt Böhmes nähere Schilderung der Spaltungs- [und Wiederversöhnungs-] Prozesse im ewigen Leben Gottes, wie sehr seine ganze Anschauung auch hierin vom Urbilde persönlich-geistigen Willenslebens ausgeht. In „Sucht" und „Willen", und, auf weiterer Stufe, in Zornfeuer (Neinwille) und Liebesfeuer (Jawille) spaltet sich das Absolute, um jeweils wieder die Spaltung zu versöhnen durch Rückwendung des zweiten Momentes auf das erste und erhöhende Durchdringung desselben. Solche Zweiheit und Wiedereinung ist ihm Bedingung der Persönlichkeit (also gerade auch der wirklichen Person, des personalen Lebens im Absoluten selber); Person aber wird eben hier nicht intellektualistisch gefaßt als ein Sein, das sich spiegelnd auf sich zurückwendet, — sondern voluntaristisch-ethisch: als ein bestimmter einheitlicher und lichtvoll-durchdringender Geistwille, der sich formend und veredelnd rückwendet auf die dunklen Mächte des Trieblebens, auf die leidenschaftlich-feurige Kraft des unbestimmten Drangs. Das Dunkel-Dumpfe und das Geistig-Lichte, die verzehrende Kraft des Zornes und die versöhnende Einung der Liebe gehören wesenhaft zusammen; ihr Ineinanderspielen und Verschmelzen erst ist Bewegnis und Leben. Die lebendige Einheit der Person ist für Böhme wesenhaft Synthese und Versöhnung von Gegensätzlichem: von realer Naturkraft des Lebens- und Willensdranges mit idealem Wollen des Geistes und der Liebe. Die Dialektik des Lebens, wie er sie, oft nur stammelnd und bildlich, schildert, ist Willensdialektik; die Reflexion des absoluten Geistes versteht er vom Selbstbewußtsein des Handelnden, von der Rückbiegung geistiger Tatkraft und geistigen Wirkenswillens auf sich selber aus.

Damit aber liegt schon im Absoluten eine ewige Zweiheit der „Centra". Und von da ergibt sich die Antwort auf die Frage nach dem Hervorgang von Natur aus Geist (die Frage der Schöpfung). Die wirkliche unendliche Natur hat ihr Fundament in der ewigen „Natur in Gott", wie sie sich auf der Basis seines Zornwillens, des selbstgesetzten Gegensatzes im Absoluten selbst herauskristallisiert. So ist die Schöpfung einerseits Schöpfung aus Nichts, d. h. aus keiner vorgegebenen Materie (absoluter Monismus des Geistes gegen jeden Dualismus von Form und ewiger Materie oder Dunkelheit des Nichtseins), andererseits aber liegt ihr doch auch ein wirkliches Realprinzip, gleichsam ein Analogon zur Wirklichkeitsmaterie im Absoluten selbst zu Grunde, so daß sie nicht das völlig

unverständliche Entspringen von Naturhaft-Realem und Sinnlich-Materiellem aus dem bloßen Machtwort eines rein spiritualen und ideellen Prinzips bedeutet. Der schöpferische Wille baut schon auf dem Grunde, welchen die offenbarende Selbstspaltung des absoluten Willens in ewige Natur und ewiges Geistwesen, sowie die innige Beziehung beider Urmomente aufeinander, die geistige Durchdringung und Verklärung des „Natürlichen" bereitet hat. Wie Gottes Liebeswille den eigenen Naturgrund durchlichtend zum offenbarten Ausdruck höchster Güte macht, so schafft er nun in neuer weiterer Rückwendung aus jener dunklen Basis seines Wesens die Welt als neue äußere Selbstoffenbarung.

Das heißt aber für Böhme nun nicht etwa, daß die Wirklichkeit nichts sei als ein Moment des göttlichen Lebens selber. Gegen alle pantheistische Deutung hat er scharf protestiert, und auch der Akosmismus liegt ihm fern. Wenn das Leben des Absoluten ein Selbstgebären ist in Stufen ewiger Entwicklung, so liegt das Heraussetzen der endlichen Realität doch selbst nicht mehr auf diesem Wege; nicht, damit Gottes Offenbarung selbst vollkommener werde, mußte die Welt entstehen, sondern der ewige Liebeswille ließ in absoluter schöpferischer Freiheit das Mögliche wirklich und eigenkräftig werden — ohne sich selbst in diesem Akt der äußeren Offenbarung gleichsam zu verbrauchen oder ins Äußere umzusetzen. Der ewige Wille geht nicht auf in seinem zeitlichen Produkt. Die ewige oder „geistliche Natur" in Gott unterscheidet Böhme sehr scharf von unserer sinnlichen und sichtbaren Natur, der Wirklichkeit. Die Welt ist begründet in Gott, aber sie ist nicht Gott selbst, noch Teilmoment seines ewigen Lebens. Sie offenbart an ihrem Teile den göttlichen Willen. Aber diese Offenbarung in der Zeitlichkeit und Endlichkeit ist eine andere als die ewige Offenbarung Gottes in sich selber; der Geist in sich bleibt für die Welt das ewige Mysterium. Und wiederum: die Welt des Vielen und Verschiedenen ist nicht bloße Scheinausstrahlung der göttlichen Ureinheit, sondern wirkliches Eigensein und tatsächliches Auseinander und Gegeneinandertreten von Wesen, deren Urbilder und Essenzen in der göttlichen Natur enthalten sind. Die Welt der Kreaturen hat ihre eigene Realität und ihre Art von Selbständigkeit, obgleich die einzige Seinsquelle in Gott gelegen ist.

c) Der Gegensatz und das Böse. Die Eigenexistenz und Selbstheit des geschaffenen Seins hat ihren schärfsten Ausdruck in der Wirklichkeit des Bösen: der endliche Wille wendet sich von seinem Ursprung ab; die Kreatur stellt sich gegen den göttlichen Liebeswillen und fällt gleichsam aus ihm heraus. In diesem Punkte erhebt sich für jede theistische Seinsauffassung die große unausweichliche Frage: wie solche radikale Gegensätzlichkeit und Abtrennung vereinbar sein soll mit der Einheit des göttlichen Seinsgrundes. Böhme hat diese Frage mit aller Energie seines spekulativen Grübelns aufgegriffen. Ungangbar sind für ihn die Lösungswege jener Lehren, in welchen das Böse als bloße Privation und relatives Nichtsein verstanden wird, als eine äußerste Verminderung der göttlichen Vollkommenheit in ihrem Ausfluß und Abblassen zu den Kreaturen, — oder in welchen doch wenigstens (wie etwa bei Meister Eckhart) vom mystischen Erlebnis der göttlichen Einheit und harmonischen Sinnfülle alles Seienden aus der absolute Gegensatz von Gut und Böse zu einem verschwindenden Teilmomente und gleichsam einem Oberflächenschein herabgedrückt zu werden scheint. Der harmonisierende Idealismus und

Optimismus ist nicht Böhmes Art; ihm ist das Böse eine positive furchtbare Macht in der Realität, wie sie nun einmal da ist und von uns durchlebt wird und durchkämpft werden muß, eine wirkliche Gegenkraft gegen das Göttliche in ihr; und das Endziel des ganzen Weltprozesses (der Weltgeschichte) ist die endgültige und ewige Spaltung in die zwei Reiche der Seligen und Verdammten. Es kann also auch für Böhme nicht in Frage kommen, etwa den Gedanken des Cusaners von der *implicatio* der in der Welt auseinandertretenden Gegensätze in der göttlichen Einheit auch auf diesen Gegensatz von Gut und Böse anzuwenden; so sehr er mit Paracelsus und Weigel betont, daß am Bösen das Gute offenbar werde wie das Licht an der Finsternis, so fern liegt seinem Theismus doch, das Absolute als Indifferenz und vollkommenes Jenseits von Gut und Böse aufzufassen! Gott ist alleiniger Ursprung und Erhalter alles Seienden, und doch liegt in der Realität der Sünde eine positive widergöttliche und darum von der göttlichen Einheit abtrennende Tendenz. Aus welcher Quelle denn aber nimmt es seine Kraft und Gewalt, in welchen Raum gleichsam außer Gott, in welches seiende Nichtsein strebt es fort?

Böhmes Antwort auf diese Kernfrage seines ganzen Suchens erwächst aus einer Vereinigung seines irrationalistischen Voluntarismus mit jenem metaphysischen Prinzip von der teleologischen Notwendigkeit des Gegensatzes in allem, auch im absoluten Sein. Das Böse stammt nicht aus Gott. Es entspringt seiner (kontingenten) Tatsächlichkeit und seiner Richtung nach rein aus der Selbstheit des freien Willens in der Kreatur. Wie diese Willensabkehr von Gott rein in sich selber möglich ist, oder tiefer angefaßt: wie es möglich ist, daß der absolute Wille oder die göttliche Freiheit gleichsam aus sich selbst heraustretend endliche Willenswesen, reale und selbsteigene Freiheitszentren schafft, den Menschen als Macher seiner selbst, als den, der aus sich machen kann, was er selbst will — das bleibt Mysterium. Die philosophische Spekulation aber greift von dieser absoluten und unauflöslichen Tatsache zurück auf den Ursprung des kreatürlichen Seins in der „geistlichen Natur" in Gott. Dort liegt die natürliche Wurzel und gleichsam die materiale Kraft des Bösen. Was in dem ewigen Leben Gottes vereinte und versöhnte Dualität von Sucht und Wille, Zornfeuer und Liebesfeuer ist, das bricht in der vom Ursinn des Lebens in ihrem freien Willen sich abwendenden Kreatur in unversöhnliche Prinzipien auseinander. Der Wille, statt sein wahres Leben in jener Einheit und Versöhnung des Gegensätzlichen zu suchen und zu finden, versteift sich auf ein Glied des Gegensatzes, auf die Materie gleichsam, daraus er entsprungen ist: auf die Natur, die Sucht, die brennenden Kräfte der Begierde. Die „Imagination" des pervertierten, auf sich selbst und den eigenen Naturgrund allein zurückgebogenen Willens wird rein auf Sinnliches und Eigensüchtiges konzentriert. Und damit lebt der böse Wille in der Hölle des bloßen Zornfeuers oder der Finsternis, abgeschnitten von dem verklärenden und vergeistigen-

den Licht der Liebe; er lebt im reinen Nein, statt in der Dialektik des Nein und Ja, und ihrer höheren Versöhnung. Der Teil wird zum Ganzen aufgebläht und damit abgespalten, isoliert. Die Trennung des Bösen vom Guten und von Gott ist nicht zu fassen als ein dingliches Herausfallen in einen außergöttlichen Raum oder in eine außergöttliche Materie, sondern als eine innere Selbstisolierung des verkehrten Willens von der Einheit des göttlichen Lebenssinnes. Was in Wahrheit absolute Einheit ist (Einheit der Gegensätze), das stellt sich dem abirrenden Willen der Kreatur als Zweiheit abtrennbarer Glieder dar, deren eines, ihr Ursprungsstoff und Naturgrund, für sich allein den Lebenssinn erfüllen, die Willensziele liefern könne. Und wo die freie Willkür endlicher Geschöpfe dann wirklich den Blick ihrer Imagination in diese Sphäre und in sie allein hineinkonzentriert — da ist dann für sie wirklich aus der Dualität der unlösbare und mit keiner Gotteseinheit vereinbare Dualismus geworden.

Wichtigste Schriften: Weigel, Γνῶθι σεαυτόν, Erkenne dich selbst, daß der Mensch sei ein Mikrokosmos, Newenstadt 1615. — Böhme, Aurora oder Die Morgenröte im Aufgang; Theosophia oder Die hochteure Pforte von göttlicher Beschaulichkeit; Theosophische Fragen oder 177 Fragen von göttlicher Offenbarung; Mysterium magnum. Ausgabe von Schiebler, Leipzig 1831—1847 (jetzt in anastat. Neudruck). 7 Bde. — Darstellungen: E. Boutroux, Etudes d'histoire de la philosophie Paris 1908, S. 211—288. M. Carrière, Die philos. Weltansch. der Reformationszeit. 1. Teil, S. 310—419.

3. DIE ITALIENISCHE NATURPHILOSOPHIE UND GIORDANO BRUNO.

Der durch die Namen Agrippa und Paracelsus bezeichneten naturphilosophischen Bewegung in Deutschland geht (nicht ohne Abhängigkeit von ihr) zur Seite eine Neubelebung der Metaphysik durch die Naturspekulationen der Italiener. Die Grundtendenz bei diesen Denkern (Fracastro, Cardano, Telesio, Patrizzi, Campanella, Bruno) ist die gleiche wie dort: den Naturzusammenhang als eine sich selbst genugsame Einheit, als geschlossenes System zu fassen, ihn abzulösen von übernatürlichen Eingriffen und Zwecken. Auch der Weg ist zunächst derselbe: dieser Naturzusammenhang, als ein wechselseitiges Sichtragen und -bewegen der Dinge wird gleichsam als psychisches Attraktions- und Repulsionssystem gedacht; alles Wirkliche ist durchwirkt von Kräften der Sympathie und Antipathie. Noch ist die Überzeugung schlechthin vorherrschend: daß alle Bewegung und aller Zusammenhang in der Natur nur von seelischen Lebenskräften herrühren kann. Jedes Weltbild in dieser Zeit hat seine panpsychistisch-hylozoistische Basis. Immer ist es eine „Weltseele“, die alles Naturgeschehen als innere Lebenseinheit beherrscht.

Wodurch sich aber diese Systeme unterscheiden von denen der deutschen Denker, das ist die verstärkte Zuwendung zur sinnlich-äußeren Gegebenheit der Natur. Wenn bei den Deutschen das entscheidende Wort

im Grunde immer die Unmittelbarkeit des inneren Erlebnisses, die Selbsterfahrung des Menschen behielt, so drängt bei den Italienern das Suchen nach neuen Realprinzipien auf das Gegebene der äußeren Erfahrung und auf die darin zu erfassenden Typen des Seins und Wirkens hin. Natur soll „nach ihren eigenen Prinzipien" erklärt werden; — das heißt hier: nach den Kräften und Substanzen, die sie unmittelbar dem sinnlichen Anschauen darbietet. Nicht in abstrakten Formen noch in rein innerlichen Kräften wird das Reale der Natur gesucht, sondern in wirklich-äußerlich gegebenen Sachen und Qualitäten. Selbst die psychischen Kraftprinzipien werden bei Telesio äußerlich-sinnlich, als Wärme, Kälte, Licht gefaßt, und auch die Weltseele erhält diesen Charakter anschaulicher Realität.

A. NATURPRINZIPIEN UND NATURALISTISCHE TENDENZEN DER ITALIENISCHEN METAPHYSIK.

Ein neuer Begriff von Materie reift damit heran. Seit dem Cusaner steht dies Problem auf einem neuen Boden. Er bereits hatte den traditionellen Begriff von der Materie als bloßer passiver Potentialität ins Aktuale und Dynamische umgebogen. Bruno folgt ihm darin. Die anderen Italiener suchen für das dynamische Moment eigene Prinzipien (z. B. die erwähnten sinnlich-seelischen von Licht und Wärme), aber selbsteigene Aktualität, volles, wenn auch passives und formlos-unbestimmtes Wirklich-Sein hat für sie alle die Materie. Sie bleibt beständig und erhält sich in allem Untergehen und Entstehen von Dingen, in allem Wechsel der Formen. Diese ihre Konstanz wird geradewegs zu einem Grundausdruck für das in sich geschlossene Sein der Natur. Nichts Neues tritt im Weltall auf oder in es hinein; Vernichtung und Entstehung sind nur Umwandlungen, betreffen nur die Formen. Zugleich gewinnt das Prinzip des Raumes eine neue Selbständigkeit. Den Grund dazu hat wieder Nikolaus gelegt: eine neue Wertung des Räumlichen nach seiner Unendlichkeit, Gleichförmigkeit und Rationalität war durch ihn gegeben. Bei den Italienern nun löst sich das Raumprinzip aus der dinglichen Bindung los, die es im Aristotelismus des Mittelalters hatte. Ort und Raum sind nicht nur Grenze und relative Umfassung des Körpers, sondern ein eigenes Sein, eine erste und eigene Art von Substanz, in sich verharrend, bei allem Wechsel der Dinge und Bewegungen in ihm schlechthin unendlich und gleichförmig. Der Raum liegt, als Prinzip und Fundament, der raumerfüllenden Materie und allem äußerlich-wirklichen Sein und Geschehen voraus. Er ist die selbständige Basis alles Wirklichen (und ist denn auch in der Geometrie „vor" aller Wirklichkeitserfahrung aus sich selber zu begreifen!). Im Hervorgang der Dinge aus dem Absolut-Einen und -Unendlichen ist er nicht das Letzte, sondern das Erste. Die ganze Problematik des Raumes tut sich neu auf; seine absolute Einheit und Unendlichkeit erhebt ihn über alle Dinge und scheint ihn dem Gottes-

prinzip zu nähern, seine sinnliche Ungreifbarkeit macht ihn dem Geistigen verwandt. Keine der gewohnten Wirklichkeitskategorien paßt ganz auf ihn: er ist nicht eigentlich Substanz und auch nicht Akzidenz, nicht materiell-undurchdringlich und auch nicht immateriell-unausgedehnt, nicht Individuum noch Gattung; er stellt das Paradoxon eines *corpus incorporeum et noncorpus corporeum* dar (Patrizzi). — Mit dieser Neufassung von Materie und Raum als fundamentaler Realprinzipien des Wirklichen geht ferner Hand in Hand eine Tendenz, trotz aller psychistischen Fassung des Dynamischen als solchen dennoch die besonderen Wirkungsvorgänge selber als Vorgänge unmittelbarer Berührung von Körpern zu fassen und mechanistisch zu begreifen.

Indem so die italienische Naturphilosophie auf eine neue Fassung des Naturrealen losging (die extreme Erfüllung davon bringt dann später Descartes), versuchte sie zugleich von den Naturkategorien aus das Wirkliche überhaupt zu verstehen, bis hinauf in das geistige und sittliche Leben des Menschen. Ihre Wirklichkeitstendenz führt sie zum Naturalismus. In Reaktion auf die frühere Art, alles Wirkliche teleologisch auf den Menschen zu beziehen und aus dem Menschen zu begreifen, sucht sie nun ihrerseits den Menschen als Naturwesen unter den anderen in der äußeren Natur zu fassen. So treibt z. B. die für die Ausbildung der Wissenschaft vom Menschen als vitalem Wesen sehr wichtige Tendenz, das Wirken der „Lebensgeister" körperlich-physiologisch zu fassen, zu einer Umdeutung auch fast aller psychischen Kräfte und Vorgänge (Einbildung, Gedächtnis, selbst Überlegung, Schließen, ja auch Tugenden) zu solchen Wirkungen des körperlichen Lebensgeistes (Telesio). Vor dem vollen Materialismus aber werden diese Denker alle bewahrt durch ihre religiöse Überzeugung von der höheren geistigen Bestimmung der unsterblichen Seele des Menschen. Und je mehr diese *forma superaddita* damit in Gegensatz tritt gegen eine in sich homogene Natursphäre, um so rätselhafter wird ihre Verbindung mit dem Leiblichen und Leib-Psychischen. Wie kann, wenn alle Wirkung in Berührung sich vollziehen muß, Unkörperliches auf Körperliches wirken? Der Dualismus Descartes' kündet sich an: vermieden nur noch durch Einschiebung unklarer Vermittlungsprinzipien. — Ein anderes Motiv: das vitale Prinzip des Selbsterhaltungstriebes wird nicht nur als Fundamentalkraft in allem Naturhaften angenommen (Beharrungsvermögen und Undurchdringlichkeit der raumerfüllenden Materie und aller materiellen Dinge sind auch nur Äußerungen dieser ihr Eigenwesen ausmachenden metaphysischen Grundkraft), sondern auch alles menschliche Tun und Treiben soll wesenhaft bestimmt sein durch das Streben nach Erhaltung und Förderung des eigenen Seins; auch die Tugenden sind Weisen der Selbsterhaltung (Telesio, Campanella). Der egozentrische Daseinswille der Einzelwesen ist die Grundform aller Kraft- und Lebenswirklichkeit. — Auch hier allerdings zwingt (bei Campanella) die Bindung an die absolute Geistigkeit des Religiösen zur Statuierung einer für das letzte Sein des Menschen entscheidenden Ausnahme bzw. zu einer Umbiegung des ursprünglich rein naturalistisch-individualistischen Gedankens ins Geistig-Universale (Selbsterhaltung der Seele, sofern sie eine Partizipation Gottes ist).

Eine besonders zugespitzte Ausprägung hat diese ganze Haltung noch gefunden in der Seinsauffassung des Erkenntnisvorganges (Metaphysik der Erkenntnis). Zu der am mystisch-religiösen Vorgang orientierten Selbstentfaltungs- und Selbstaneignungslehre Weigels gibt es kaum einen extremeren Gegensatz als den naturalistischen Objektivismus eines Fracastro oder Telesio. Wenn hier jetzt Erkenntnis als Seinsprozeß und Seinsbeziehung betrachtet wird, so wird dabei ganz überwiegend an das Sein der äußeren Erfahrungen, an Dinge und dingliche Vorgänge gedacht. Wie alle Wirkungen in der Natur, so muß auch das Entstehen des Erkenntnisbildes auf Vorgängen der Berührung und Berührungsübertragung beruhen. Der Objektivismus der antiken Theorie der *Eidola* setzt

sich hier fort. Die Spontaneität des erkennenden Bewußtseins und die spezifische Subjektivität der Erkenntnisintention wird durch die Begriffe des Erleidens äußerer Einwirkungen oder des Eindringens dinglicher Momente in die empfangende Seele weitgehend verdeckt. Für die introspektive Analyse des Erkenntnisaufbaus (Erkenntnistheorie) hat das zur Folge einen sensualistisch-zugespitzten Empirismus, der mit dem ganzen Naturalismus und Physiologismus in der Auffassung des Psychisch-Geistigen gut zusammengeht. Für die Einschätzung der Tragweite der Erkenntnis wiederum führt diese Auffassung (wie das besonders bei Campanella scharf zum Ausdruck kommt) im äußersten Gegensatz zu jenem Weigelschen Pathos einer absoluten Zuversicht und Selbstgewißheit der Erkenntnis zu der resignativen Überzeugung, daß wir von den Dingen nie ihr eigenes und eigentliches Wesen erfassen, sondern immer nur die Art, wie wir von ihnen affiziert werden. Der Erkennende bleibt im Grunde immer auf sich selbst und die an ihm geschehenden Wirkungen verhaftet.

B. GIORDANO BRUNO.

Aus dem Zusammenhang der italienischen Naturphilosophie und ihres Naturalismus wächst Bruno (in großen Stücken übrigens auch Campanella) weit heraus. Die Grundlagen seiner Metaphysik sind die Lehren des Nikolaus von Kues, die er mit flammender Begeisterung verkündet und mit der neuen Geistes- und Wissenslage in Zusammenhang gebracht hat. Auf drei Momente konzentriert sich seine Spekulation: Immanenz des Göttlichen, Unendlichkeit der Welt, Selbständigkeit des Individuellen.

a) Die Weltimmanenz der göttlichen Kraft und des göttlichen Selbstzwecks (della causa, principio ed uno). Der zentrale Gegenstand für Brunos auf einen neuen Weltbegriff hindrängende Polemik ist der Aristotelisch-mittelalterliche Gedanke vom „ersten Beweger". Die wirkenden Kräfte, die sinngebenden Formen, der höchste Zweck aller natürlichen Dinge und Vorgänge sind im selbsteigenen Wesen der Welt aufzusuchen, nicht außerhalb. Der theozentrischen Teleologie stellt sich der immanente Zweckbegriff der „Harmonie" entgegen: das gegenseitige Zusammenstimmen des Vielartigen, die schöpferische Selbstentwicklung aller möglichen Formen, das immer neue Hervortreiben von Vielheit und Fülle aus Einheit — das ist Wesen und Zwecksinn der Welt. — In diesem Zusammenhang gewinnt der Begriff der Materie neue Kraft und Selbständigkeit. Sie ist nicht das in sich Bestimmungslose und Sinnfremde, wofür man sie ausgegeben hat. Mit der Cusanischen Umwandlung des Potenzbegriffes aus passiver Möglichkeit in aktives Vermögen verbindet Bruno den Gedanken des antiken und Averroistischen Naturalismus. Die Formkräfte sind der Materie selber immanent; aus ihrem ewig gleichen und alle Veränderungen überdauernden Schoße treibt sie selbst die verschiedenen und wechselnden Formen hervor. Auch im Realprinzip der Welt (nicht nur in den Idealprinzipien der Formen) waltet göttliche Kraft und Aktualität, der Abglanz jener Einheit von Möglichkeit (Vermögen) und Wirklichkeit im Absoluten selber. Dennoch behält (widerspruchsvoll genug) auch bei

Bruno die Materie den alten Grundcharakter der Passivität; und da sie als Realprinzip ebensowohl des Seelischen wie des Körperlichen gedacht wird, so kommt es auch zu keiner Präzisierung ihres Seins, etwa durch das Fundamentalmoment der Räumlichkeit. — Die eigentliche Aktivität und Dynamik kommt den Formen zu, deren Einheitsprinzip nun nicht eine welttranszendente höchste Form als *primus motor* und *causa transiens* ist, sondern die Weltseele, Gott als der „innere Künstler", als *causa immanens*. Gott ist in allen Dingen als die lebendige Einheit und Gesetzlichkeit, als Kraft und Ordnung; und er ist ganz und gar in jedem Sein. Was wäre ein Gott, der nur von außen stieße!

Diese Identifizierung des Göttlichen mit der Weltseele führt nun zu jenen gedanklichen Wendungen und Zusammenhängen, welche die Metaphysik Brunos im Bilde seiner Zeit und der Nachwelt als Pantheismus erscheinen lassen. Dilthey nennt ihn den großen Begründer des neuzeitlichen Pantheismus. Brunos eigene Überzeugung von sich und seiner Lehre stimmt nicht damit zusammen. Die Leugnung eines überweltlichen transzendenten Gottesprinzips lag ihm fern. Aber dies schlechthin jenseitige und absolute Insichselbstsein Gottes ist ihm rein Gegenstand der religiösen und der sittlichen Verehrung, nicht aber Gegenstand der philosophischen Erkenntnis. Die Theologie (als „negative" Theologie) zielt auf das übervernünftige Eine des göttlichen Geistes; Philosophie dagegen hat es nur mit Gott zu tun, sofern er in der Welt sich offenbart — als ihre *causa immanens* und ihre Harmonie. Für den Weltbegriff aber bedarf es keines außerweltlichen Prinzips. Bei dieser Trennung der Instanzen bleibt Bruno stehen, und es kann nun nicht wundernehmen, wenn in seinen Schriften der Gottesbegriff faktisch meist ineinsfällt mit dem der Weltseele, zumal die Problematik des Wirklichkeitsgegensatzes von Gut und Böse ihm ganz verschwinden will in der überwältigenden Anschauung von der Fülle und Schönheit des Universums. Und es ist dann wirklich schon ein Vorklang der pantheistischen Identitätsphilosophie Spinozas, wenn in der Fortführung jener Lehre des Cusaners von der Koinzidenz der Gegensätze auch im Universum — die Gegensätze von Form (Weltseele) und Materie als im Ganzen der Welt zusammenfallend, als bloß zwei Seiten derselben Weltsubstanz darstellend von Bruno gedacht werden. So angesehen ist die materielle und reale Wirklichkeit der Leib zur göttlichen Weltseele; Gott ist die Einheit und das Leben der Natur. Der aus dem Averroismus von Bruno übernommene Begriff der *natura naturans*, der schaffenden und schöpferischen Natur (der göttlichen Weltseele) im Gegensatz zur *natura naturata* (der Wirklichkeit als Inbegriff der Dinge) paßt gut damit zusammen. Der naturalistische Einschlag in dieser ursprünglich vom Cusaner bestimmten und beschwingten Metaphysik des Italieners treibt ihn zu einer Weltauffassung, die dem vollkommenen Pantheismus der alten Stoa oft nahe genug kommt. Nach dieser Seite hat sein Zeitgenosse Campanella viel energischer die spiritualistisch-idealistischen Motive der christlichen Weltansicht und ihres Persönlichkeitstheismus in seiner Metaphysik zum Ausdruck gebracht, trotz aller gleichgerichteten Betonung der Immanenz des Göttlichen in aller Wirklichkeit.

b) Die Weltunendlichkeit. In den Schriften De l'infinito, universo e mondi und De immenso et innumerabilibus (letztere eine Neubearbeitung der ersteren) hat Bruno die Unendlichkeitslehre des Cusaners mit hinreißender Begeisterung verkündet und sie durch Beziehungen auf die inzwischen durch Copernicus erfolgte Umwälzung der astronomischen Weltansicht gegen den aristotelisch-mittelalterlichen Finitismus durchgefochten. Auch hier verbindet sich das jener religiösen Unendlichkeitsmetaphysik entsprungene Urmotiv (die Verwirklichung und

Offenbarung der unendlichen Macht im Weltall fordert dessen räumliche, zeitliche und zahlenmäßige Unendlichkeit) bei Bruno mit Vorbildern des antiken Naturalismus: mit der Lehre des Demokrit und Lukrez von der Unendlichkeit der aus zahllosen Atomen zusammengesetzten und in Ewigkeit bewegten Welten. Während Kopernikus und selbst noch Kepler an der Endlichkeit der Welt im Raume festhalten, und auch Galilei schwankt, ist Bruno von ihrer wirklichen Unendlichkeit vollkommen überzeugt. Ein leerer Raum jenseits einer endlich-abgeschlossenen Welt ist ihm undenkbar; die Wirklichkeit des Raumes selber faßt er als Ausbreitung unendlicher Kraft. Der Raum muß eben deshalb unendlich sein, damit die unzähligen Möglichkeiten von Naturen, Körpern, Wesen, Stufen sich in seiner Ausbreitung verwirklichen können. Mit der Zentralstellung der Erde fallen ihm auch alle Lehren von den abgeschlossenen und im geschlossenen Kreise sich bewegenden Himmelsschalen fort. Und da das Universum gleichartig ist in allen seinen Teilen, ein einheitlicher kontinuierlicher Zusammenhang von schöpferischer Harmonie, so ist auch überall, wohin man dringen könnte im unendlichen Raume, auf allen Weltkörpern und in allen Weltgegenden und Weltsystemen Leben, Formenfülle, Seele und Geist.

c) Die Monaden. Auch das individualistische Motiv aus Nikolaus, (und Paracelsus') Metaphysik setzt sich hier fort. Gegenüber dem Maximum des göttlichen Universums wird für Bruno in steigendem Maße das „Minimum" zum Problem, das unteilbare unveränderliche Einzelelement jeder Zusammensetzung. Atomistische Tendenzen der Naturphilosophie treffen auf die individualistischen Lehren von den Seelen (als selbständigen und jeweils einzigartigen Kontraktionen der nie sich wiederholenden Kraft der göttlichen *Monas*) und den „Kreaturen" überhaupt. Mathematisch-philosophische Versuche, auch das Raumkontinuum aus diskreten Einheitsprinzipien konstituiert zu denken (Geometrie der Indivisibilien) treten hinzu. So entsteht Brunos Lehre De triplice minimo, von der erzeugenden Kraft selbständiger Einsheiten oder Monaden im Geometrischen, Physikalischen und Metaphysischen. Mathematische Genesis aus infinitesimalen Anfängen, physikalischer Atomdynamismus (wobei die Kräfte und Kraftzentren wieder vitalistisch und psychistisch verstanden werden, wie bei allen Naturphilosophen der Zeit) und das (durch Paracelsus' Vorgang verstärkte) Motiv der lebendigen Entwicklungseinheit der individuellen, unsterblich-unzerstörbaren Seele wollen in dem Begriff der „Monade" als Element alles Wirklichen zusammenschmelzen. Aus den unendlichen Kombinationen und Entwicklungen dieser Monaden entsteht die Fülle und Weltharmonie. In ihren Wechselwirkungen (Anziehungen und Abstoßungen), in ihren Ordnungen und Überordnungen (Organisation) konstituiert sich alles Geschehen und aller Weltzusammenhang. Unteilbar also unzer-

störbar ist jede, Aufleben und Tod sind nur Entfaltung oder Zusammenziehung der in sich unvergänglichen Kraft- und Lebenseinheit.

Auch für Bruno erhebt sich inmitten solcher pluralistischen und individualistischen Tendenz die Frage nach der Einheit der Welt. Er gründet sie, wie Nikolaus, im Harmonieprinzip. Aber auch hier drängen sich dann Gedanken vor, die auf den pantheistischen Monismus hindrängen. Die Weltseele (das schöpferische Lebensprinzip der Harmonie) ist *monas monadum*; in ihrem Einheitsleben sind die einzelnen Monaden wie die Glieder des Organismus in seiner Lebenseinheit. Von hier gesehen sind die Einzelwesen nur Daseinswesen, „*circonstanzie*" der einen wahren Weltsubstanz; nicht besondere Substanzen sind sie, sondern die göttliche Substanz im Besonderen. „Das Ganze ist der Substanz nach Eines." —

Wichtigste Schriften s. im Text; Übersetzungen in der Ausgabe von L. Kuhlenbeck (G. Brunos Gesammelte philosophische Werke, verdeutscht usw., Leipzig 1890ff.; die Schrift Von der Ursache usw. auch in der Philos. Bibl. (Meiner) und bei Reclam. — Darstellungen: Dilthey, Gesammelte Schriften, Bd. II, S. 326—335; Carrière, Philosophische Weltanschauung usw. II, 46—189; Laßwitz, Geschichte der Atomistik, I, 359—401; H. Brunnhofer, G. Brunos Lehre vom Kleinsten usw. Leipzig 1890.

III. DIE KONSTRUKTIVEN SYSTEME DES RATIONALISMUS.

Die erste allgemeine Blüte der neuzeitlichen Metaphysik bringt das 17. Jahrhundert. Eine stolze Reihe großer Systeme entrollt sich in wenigen Jahrzehnten, entscheidend für alle spätere Metaphysik in ganz Europa. In unmittelbarer Nachbarschaft und Folge, Abhängigkeit und Gegnerschaft zugleich erheben sich die Gipfel höchst eigenartiger und eigenwilliger Seinskonstruktionen über die Auseinandersetzungen der Traditionen und Schulen. In einzigartigen Persönlichkeiten, die zugleich weithin leuchtende Repräsentanten der europäischen Nationen und ihrer gesamten geistigen Bildung geworden sind, wachsen die neuen Weltgedanken sich zu Systemgebilden aus, die jedes für sich absolute Evidenz und Unangreifbarkeit beanspruchen. — Die wichtigste Gruppe in diesem Zusammenhang bilden die Systeme des festländischen „Rationalismus".

Der Terminus, wie er gewöhnlich angewandt wird, scheint nicht so sehr von metaphysischen als von erkenntnistheoretischen und methodologischen Ausgangspunkten her gewonnen. So stellt die übliche Einteilung der Lehrbücher den Systemen des kontinentalen Rationalismus gegenüber den Entwicklungsgang des englischen „Empirismus" von Bacon über Locke bis zu Hume. Eine schwere Verkennung der englischen Philosophie nach ihrer metaphysischen Leistung ist damit gegeben. Indem jene Erkenntnispsychologen und Erkenntniskritiker allein als typische Denker des britischen Bereichs verstanden werden, geraten Systemdenker wie Hobbes oder Berkeley (die man nun einmal in dem Zusammenhang jener Entwicklungslinie einzuordnen gelernt hat) in eine ganz einseitige Beleuchtung, und andere, wie die Platoniker der Cambridge-Schule werden

womöglich völlig außer acht gelassen. In Wirklichkeit ist auch das England des 17. Jahrhunderts erfüllt von den großen metaphysischen Diskussionen; und die Systeme von Hobbes und More, von Cudworth und Berkeley stehen im tiefen Sachzusammenhang mit der Metaphysik der festländischen Denker. Die ernste Würdigung und gründliche Durcharbeitung dieser metaphysischen Seite der englischen Philosophie, als einer eigenen durch besondere Bedingungen vom Festland abgehobenen Gruppe von Systemen innerhalb der Metaphysik des 17. Jahrhunderts ist als ein dringendes Desiderat der philosophiegeschichtlichen Forschung zu bezeichnen.

Bei aller Divergenz der inhaltlichen Überzeugungen ist den führenden Gedankenbildungen des Kontinents dieses gemeinsam: sie versuchen, jede auf ihre Weise, das Ganze des Seins zu fassen als ein lückenloses System notwendiger Zusammenhänge, Abhängigkeiten, Entsprechungen. Für Zufall, Unordnung, Absprünge, Willkür oder für nackte unverbundene Tatsächlichkeiten soll es in aller Wirklichkeit nirgends Raum geben. Alles was ist und geschieht, hat seine Gründe, steht in eindeutigem Zuordnungs- und Bedingungszusammenhang zu anderem Seienden; und alle Seinsgründe gehen zurück auf ein oder wenige höchste Prinzipien von innerer Notwendigkeit. Von welcher Art diese Seinsgründe und Bedingungszusammenhänge sind: logische, kausale oder teleologische — darin unterscheiden sich dann schon die Systemkonzeptionen; gemeinsam ist die Überzeugung, daß ihr Gewebe überall gleich dicht ist, daß keine Wirklichkeit aus dieser universalen Ordnungssystematik herausfallen kann.

Der ursprüngliche und bleibende Anstoß für diese Seinsauffassung wird gegeben durch die gewaltige Umwälzung des Naturbegriffes in der neuen mathematischen Naturwissenschaft. Alle Denker dieser Gruppe stehen auf ihrem Boden, nehmen an ihrer Entwicklung mit leidenschaftlichem Interesse oder in tätiger Mitwirkung teil, und deuten ihre Methodik und ihre Seinsvoraussetzungen in ganz bestimmter Weise aus. Natur ist ihnen nicht mehr eine unübersehbare Fülle von Dingen und Ereignissen, die, in geheimnisvoll-sympathetischem Lebenszusammenhange stehend oder in einer Stufenordnung von Zweckformen sich gliedernd, von uns nur nach ihren allgemeinen Typen deskriptiv erfaßt werden können, sondern sie ist ein System nach Gesetzen. Jedes Ding und jede Bewegung steht in eindeutigen Bedingungszusammenhängen, von denen ihr Dasein und Sosein schlechthin und bis ins Kleinste und scheinbar Zufälligste abhängt. Natur erkennen heißt, ihre gesetzlichen Bedingungszusammenhänge als exakte mathematische Beziehungen aufdecken, und von ihnen aus jedes Einzelne in ihr eindeutig nachkonstruieren, so wie innerhalb der reinen Mathematik das einzelne Gebilde aus elementaren Gründen konstruiert wird. Die Idealsysteme mathematischer Disziplinen (z. B. der konstruktive Aufbau der euklidischen Geometrie auf der Grundlage weniger Axiome, Postulate und Definitionen) sollen das Vorbild für alle wissenschaftliche Auffassung der Dinge geben. Die Besonderheit der Realitätsbeziehung, welche auch die exakteste

Naturwissenschaft methodisch unterscheidet von den rein ideellen Konstruktionen der mathematischen Disziplinen, tritt für diese Betrachtungsweise ganz in den Hintergrund. Das Gesetzessystem der realen Natur wird dem idealen Ordnungszusammenhang der Mathematik gänzlich angeglichen. Aus reinen Idealprinzipien scheint die Natur zusammengefügt; so ist die Wissenschaft imstande, sind einmal die Prinzipien gewonnen, die Wirklichkeit zu konstruieren.

Das Pathos dieses Naturbegriffes und der Erfolgsgewißheit des konstruierenden Denkens überträgt sich von der neuen Wissenschaft und von der philosophischen Forderung einer „Universalwissenschaft" nach ihrem Muster — auf die Metyphysik. Alle Realität, das Seiende überhaupt, ist zusammengefügt aus Prinzipien, die ihre innere Notwendigkeit und Sinnbestimmtheit in sich tragen und deren Verflechtungen einen unendlich mannigfaltigen und lückenlos erfüllten Ordnungszusammenhang ergeben. Was das System des Raumseins im Besonderen und Bloß-Abstrakten dem Geometer zeigt, das zeigt das Weltsystem dem Philosophen im Universalen und Unendlich-Konkreten. Ein religiöses Pathos vereinigt sich mit jenem Antrieb des Naturbegriffes: Der Ursprung alles Seins, auch der Materie und alles Einzelnen aus der einen göttlichen Vernunft verlangt durchgängige unendliche Ordnung und lückenlose Harmonie der Gründe. Die ontologische Rationalität alles Wirklichen (System von „Gründen" und Notwendigkeiten) erscheint als wesenhafte Folge des Hervorgangs aller Dinge aus dem einheitlichen höchsten Geistprinzip. Gott ist der große Mathematiker, dessen Rechnungen und Konstruktionen das Weltsystem darstellt. Alles Reale, ohne Rest, ist ideell-vernünftig; so wie das ganze Buch der Natur (nach Galilei) in mathematischen Lettern geschrieben ist. Die Schönheit und der Wert, die eigentliche Vollkommenheit alles Wirklichen besteht in dieser Rationalität, in dieser Harmonie notwendiger Bedingungen.

Eine Folge nur aus diesem Seinsbegriff ist der methodologische und erkenntnistheoretische Rationalismus dieser Denker. Daß alle Erkenntnis auf den Notwendigkeitseinsichten der „Vernunft" basieren, alle Wissenschaft zur deduktiven Systematisierung hinstreben muß, wird ihnen selbstverständlich. Metaphysik vor allem, die „erste Philosophie" und Grundlage der „Universalwissenschaft", soll ein streng geschlossenes, auf absoluter Evidenz und einsichtigen Notwendigkeiten überall aufbauendes System erzeugen. Sie hat die letzten Seinsprinzipien und die schlechthin „einfachen Naturen", die ontologischen Grundwesenheiten zu erfassen und synthetisch aus ihnen die Wirklichkeit in ihren großen Zügen zu konstruieren. Daß diese letzten Seinswesenheiten der endlichen Vernunft erreichbar, daß sie für sich allein vollkommen einsichtig (ja die allereinsichtigsten von allen Wahrheiten) und in begrenzter überschaubarer Anzahl und Ordnung gegeben sind, daran wird nicht gezweifelt. Ihr Sein wird gleichsam atomistisch gedacht: ein jedes hat für sich Bestand und kann für sich begriffen werden, so wie die Buchstaben des Alphabets, die dann zu den Komplexen der Worte und Sätze vereinigt werden. Die Konstruktion der Wirklichkeit geschieht durch kombinierende Zusammensetzung dieser gleichsam starren Grundgebilde zu Komplexen. Immer ist das Lehrbuch Euklids mit der Zusammenfügung der wenigen Axiome zu den zahllosen Lehrsätzen das Vorbild. Die Metaphysik selbst äußerlich nach dieser Weise darzustellen (*more geometrico*), wird immer wieder

versucht. Alle Erkenntnis wird verstanden von der Exaktheit mathematischer Deduktionen aus; die immanente Sicherheit der Konstruktion wird zum Maßstab für den Begriff der Erkenntnis überhaupt. Metaphysik als die höchste Seinserkenntnis muß auch die höchste Sicherheit der Konstruktion gewähren; muß deduktives System sein. Daß sie, in noch unendlich viel beschwerterem Sinne als die mathematische Naturwissenschaft, es mit der Realität aufzunehmen habe, und etwa gerade mit dem Irrationalen im Realen gegenüber aller Rationalität der Idealsysteme — solche Gedanken treten ganz zurück. Die jedem schöpferischen Metaphysiker eignende Überzeugtheit von der absoluten Wahrheit seiner Grundthesen wird von jedem dieser Denker bei sich selber ausgedeutet als reine quasi-mathematische Evidenz und Folgenotwendigkeit seiner ontologischen Grundthesen. Nicht höchste Hypothesen, auf Grund univeraler Übersicht über die Seinsbereiche und die Ergebnisse der Wissenschaften, wollen sie geben, sondern das in sich selbst einsichtige, aus obersten Gewißheiten von selber sich zusammenfügende System der Wahrheit. Die Ausgangspunkte der Erfahrungen in allen Wirklichkeitsbereichen, auf denen sie in Wahrheit alle fußen, treten für ihr eigenes Bewußtsein völlig zurück. In einer ganz besonderen Schroffheit bildet so jeder dieser großen Denker des Rationalismus den „Dogmatismus“ seines Seinssystems heraus.

1. DESCARTES.

A. DER MECHANISTISCHE NATURBEGRIFF UND DIE KÖRPERLICHE SUBSTANZ.

Descartes ist der erste Philosoph der Neuzeit, welcher die methodische Einstellung der neuen Wissenschaft zu einer umfassenden Metaphysik der Natur erweitert und dogmatisiert hat. Auf diesem Gebiete vor allem bildet sich sein ontologischer Rationalismus heraus. Die Qualitäten der in der äußeren Erfahrung uns gegebenen Dinge, ihre geheimen Kräfte, die Formen und Zwecke, auf die sie angelegt sind, all das entzieht sich jeder „klaren und deutlichen“ Erkenntnis; also — gibt es das nicht. In sich real und ontisch konstitutiv sind nur die mathematisch-quantitativen Bestimmungen der Körper samt ihren räumlichen Bewegungen. Auf verborgene Bewegungsvorgänge von Korpuskeln ist alles Qualitative zu reduzieren. Alle Heranziehung von Finalbetrachtungen greift grundsätzlich fehl. Die ganze körperliche Natur ist ein großer Mechanismus. Ihre Herrlichkeit liegt nicht in verborgenen Harmonien oder in der bunten Fülle der Gestalten, sondern in der absoluten Regelmäßigkeit und Konstanz des Funktionierens. Das große Verdienst dieser Wendung liegt vor allem in der Klärung des Begriffes der Materie und des materiellen (physikalischen) Geschehens. Nun endlich wird „Materie“ gänzlich herausgelöst aus der fragwürdigen Korrelation mit dem Begriff der „Form“, und als das Räumlich-Beharrende definiert. Nun endlich werden alle seelischen Bewegungsagentien, seelisch-magische Kräfte der bewegten Körper, gestirnbewegende Intelligenzen, die Weltseele — grundsätzlich ausgeschieden und alles Geschehen in der Körperwelt auf streng gesetzlich bestimmte mechanische Bewegungsübertragungen zurückgeführt. Natur, als Inbegriff des materiellen Seins, wird ein selbständiges System, nach eigenen rational erfaßbaren Gesetzen in alle Einzelbildungen hinein

sich konstituierend. Die Erklärung aller Naturgeschehnisse durch materielle Kausalbeziehungen ist die einzig adäquate.

Aber der Rationalismus treibt sogleich zu höchst extremen Thesen. Auch das organische Sein soll rein mechanisch verstanden werden. Descartes hat nicht Genüge an der wichtigen methodischen Forderung, auch in die Physiologie Erforschung der mechanischen Prozesse vorzutreiben; sondern, da nur der Mechanismus schlechthin rationales Sein und Geschehen bietet, so müssen auch die organischen Körper im Grunde reine Mechanismen sein. Alle Naturinhalte und -gesetzlichkeiten werden auf den einen rationalen Grundtypus gewaltsam reduziert. Der wichtige Kampf gegen die seelenhaften „Lebensgeister" früherer Naturphilosophie führt zur Bestreitung der Sonderart des Lebens überhaupt. Die Tiere selbst, auch die höheren, dem äußeren Anschein nach wie wir empfindenden und triebhaft wollenden, sind reine Mechanismen. Das in der Neuzeit sich ausbreitende Pathos der Naturbeherrschung verbindet sich mit dem theoretischen Interesse am Rationalen. Die ganze Natur dem Menschen unterworfen, eine bloße Materie für sein Eingreifen; — die Lebewesen dürfen davon nicht ausgenommen sein. Wären die Tiere nicht bloße (hochkomplizierte) Automaten, hätten sie wirkliche seelische Regungen — welches Unrecht hätte der Mensch dann gegen sie!

Ein anderes Extrem der Rationalisierung: nicht nur geheimnisvolle seelenartige Kräfte werden aus dem Materiebegriff verbannt, sondern jedes Kraftprinzip überhaupt. Die methodische Einstellung der neuen Wissenschaft: nicht nach den Kräften und Substanzen der Naturerscheinungen zu fragen, sondern nach den Bedingungsrelationen und deren mathematischen Verhältnissen — sie wird metaphysisch dogmatisiert. Es gibt keine Kräfte, es gibt keine andere „Substanz" des Körperlichen als die mathematische Quantität des Räumlichen in Figur und Bewegung. Der Rationalismus Descartes' ist nicht damit zufrieden, alles Naturgeschehen auf physikalisches Geschehen, alles Physikalische auf Mechanisches reduziert zu haben; er muß auch noch das Mechanische ins Mathematische auflösen. Materie und Raum sollen identisch sein. Das Wesensattribut räumlicher Ausgedehntheit, das konstitutiv für den neuen Begriff der Materie geworden ist, muß ihm zugleich deren einzige Seinseigenschaft, ja ihr Substanzsein selbst bezeichnen. Mechanische Bewegungen sind nur Modalbestimmungen am Sein des Raumkontinuum. Materie ist in sich schlechthin passive tote träge Masse der unendlich teilbaren Ausgedehntheit, akzidentell gegliedert und zu wechselnden Einzelkörpern differenziert durch Bewegungen. — Folglich: die körperliche „Substanz" ist Eine; in der Natur herrscht das henistische Prinzip: das Einzelne ist immer nur vorübergehende Besonderung des Einen Ganzen. Die sogenannten Körper (auch die Organismen!) sind nur *modi* der Einen substanziellen *res extensa*, so wie im Bereich der Euklidischen Geometrie alle Figuren nur Modifikationen und akzidentelle Besonderungen des Einen Raumes sind.

B. DIE SEELENSUBSTANZ UND DER PLURALISMUS.

Die Klärung des Materiebegriffs geht Hand in Hand mit einer Neufassung des Psychischen, die von der größten Tragweite für die gesamte Metaphysik der Neuzeit geworden ist. Die „Seele" wird von Descartes schlechthin herausgelöst aus den Zusammenhängen, in die dieser Begriff seit altersher verstrickt war: geordnete Bewegung, das treibende Prinzip des Organismus, die Lebenseinheit des Kosmos (Weltseele) — das alles sind Anliegen, die nun ausgeschieden werden. Sie betreffen das äußere ausgedehnte materielle Sein (und finden dort ihre Erledigung). Daß es ein eigenes Sein des Seelischen gibt, enthüllt sich uns allein im Selbstbewußtsein (*cogito sum*), im unmittelbaren Umsichwissen des Ich, in der reinen Innerlichkeit des Subjekts. Und hier allein ist „Seele" aufzufinden. Das Augustinisch-mittelalterliche Prinzip der Selbstgewißheit der Seele führt in der Cartesianischen Erneuerung zu einer von den religiösen Anliegen ablösbaren Auszeichnung der Sonderart alles im Selbstbewußtsein, in der inneren Erfahrung selbstgegebenen Seins vor allem Außensein der Körperwelt. Die gänzliche Heterogenität der beiden Gegebenheiten wird ein für allemal erkannt und aus den früheren Mischbegriffen herausgelöst. Eine neue Basis ist gegeben für alle Metaphysik des Ich, des Psychischen und Geistigen. Die wesenhafte Ich-zentriertheit alles psychischen Seins, die Spontaneität des Ich als Ausgangspunkt der Akte, die grundsätzliche Aktualität werden herausgehoben in ihrer Gegensätzlichkeit zur Ausgedehntheit und beliebigen Teilbarkeit alles körperlichen Seins, wie zur Passivität und Starrheit der Materie.

Auch hier treibt der Rationalismus zu bedenklichen Zuspitzungen. Wie die ausgedehnte Materie sonst nichts sein sollte als eben Ausdehnung, so soll das Seelische, das mir im aktuellen Lichte des Bewußtseins unmittelbar zugänglich wird, nichts anderes sein als eben — Bewußtsein. Der mathematischen Rationalität stellt sich für Descartes als analoge (im Grunde ist sie sehr davon verschieden!) die „Klarheit und Deutlichkeit" der anschaulichen Selbstgegebenheit des Psychischen zur Seite. Um der klaren Eindeutigkeit der Abgrenzung des Psychischen vom Physischen willen wird wie hier jede „Kraft", so dort jedes Unbewußte und Unbekannte oder Unerkennbare des eigenen Seelenseins geleugnet! — Weiter: Aus der tiefen Einsicht in die Heterogenität der psychischen gegenüber allen physischen Gegebenheiten erwächst die These einer Dualität von zwei Substanzen bzw. Substanzarten, die wesensmäßig voneinander unabhängig seien. Was in so grundsätzlich verschiedener Weise der Erkenntnis sich darstellt (sodaß ich etwa mir rein geistiger Gedanken und Absichten ohne sinnlich leibliche Beimischungen bewußt werden kann), das muß dann auch ontologisch volle Unabhängigkeit und Trennbarkeit besitzen. Nicht nur die materielle Substanz kann existieren ohne seelische Kräfte, sondern auch Seelensubstanz ist nicht gebunden an leibliches Fundament. Die rationalistische Vereinfachung vereinigt sich hier mit der alten religiösen Tendenz des Platonismus, die Seele als seinsfremd im Leiblichen in ihrem Ursprung zu behaupten. Ein neuer, vom Religiösen ablösbarer Dualismus fügt sich dem alten an: rein als gegebene und in allen ihren Funktionen direkt erfahrbare Wirklichkeitssubstanzen sollen Physisches und Psychisches als wesenhaft seinsselbständig gegeneinander sich erweisen. Seelisches Sein ist danach nicht nur andersartig und von eigenen Gesetzlichkeiten gegenüber dem materiellen, sondern es soll auch dessen nicht als Basis seiner Wirklichkeit bedürfen.

Die Gliederung der Welt des Seelischen ist bei Descartes vollkommen verschieden von der des materiellen Seins. Hier herrscht der Pluralismus. Jedes individuelle Ich erweist sich, in der Selbstgegebenheit des inneren Bewußtseins, als eigene unteilbare Substanz, *res cogitans*. Unsterblichkeit ist selbstverständliche Notwendigkeit bei diesen Icheinheiten, mit ihrer ontologischen Struktur gegeben: nur Teilbares unterliegt natürlichen Zerstörungen. So wie in allem Wechsel der Geschehnisse die eine *res extensa* substantiell beharrt, so überdauern alle einzelnen *res cogitantes* alle Einflüsse und Einwirkungen. Wenn einem früheren Begriffe von Seele und Geist es nahe lag, die individualisierende Gliederung dieser Welt erst in der Verbindung mit den materiell-besonderten Körpern zu suchen, so ist es im Gegensatz für Descartes nach seinem Ausgang vom individuellen Selbstbewußtsein und der Spontaneität des denkenden Ich fundamentale Grundannahme, daß rein innerhalb der Sphäre des Geistigen ursprüngliche Vielheit der Substanzen waltet. Besonders ist es noch der Einschlag von Voluntarismus in seinem Begriff vom seelischen Sein (trotz alles Intellektualismus in der Ausgangsformel: *res cogitans*!), der ihn zum Pluralisten macht, entgegen allen Vertretern einer substantiellen Einheit des Intellekts vor und über den nur modalen Sonderungen in die vernünftigen Wesen.

C. DER DUALISMUS.

Es gehört zu den großen Verdiensten der Cartesianischen Metaphysik, daß sie (rein auf dem Boden des Natürlichen, erfahrungshaft Gegebenen und nicht nur etwa in Problemzusammenhängen des Sinnlich-Übersinnlichen) die wesenhafte Unterschiedenheit fundamentaler Arten des Seienden, mit grundverschiedener ontologischer Struktur, in ihren grundverschiedenen Gesetzlichkeiten und Wirkungsweisen ausgezeichnet hat. Daß er die Seinsarten auf zwei reduzierte, und einerseits die Unterscheidung zwischen anorganischen und organischen Körpern hinfällig machen wollte, andererseits die tiefgehende Verschiedenheit in den Gesetzlichkeiten des Psychischen und des Geistigen (Noetischen) wenig beachtete — das geht auf Konto seiner rationalistischen Vereinfachungstendenz. Die Folge aber ist, daß die herausgestellte Zweiheit des Ausgedehnten und des Bewußtseins sich zuspitzt zu der Zweiheit gegensätzlicher Arten von Substanzen, zu einer absoluten Trennung innerhalb der Wirklichkeit, zum krassen Dualismus.

Auf allgemeinem ontologischem Gebiete ist dieser Dualismus in großem Stile Antrieb geworden für neue Systemkonzeptionen, für monistische Lösungen. Seine eigentliche Schwäche und Bedenklichkeit liegt auf dem Boden der Anthropologie. Mögen die beiden Wirklichkeitssubstanzen zwei eigene Reiche innerhalb der Welt ausmachen; in einem Punkte stoßen sie zusammen: im Menschen, der zugleich Seele ist und Leib. Der Mensch aber, bei aller Zweiheit der Erfahrungsrichtungen von äußerem und innerem Sinn, ist sich der eigenen psychophysischen Lebenseinheit ursprünglich und unaufhebbar bewußt. Wenn sittlich-religiöse Forderungen und Erlebnisse ihn zwingen, sich als „zwei Welten" zugleich angehörend zu denken, so ist doch sein natürliches tatsächliches Dasein einheitlich und nicht in zwei Naturen zerspalten. Und wenn schon von Substanz geredet werden soll, so ist es dieses in Wachstum und Alter, Krankheit und Tod einheitlich und untrennbar verlaufende Lebensganze, das so zu nennen wäre.

Descartes hat das Problem wohl gesehen. Von seiner neuen Einsicht in die wesenhafte Heterogenität der psychischen und physischen Gegebenheiten aus hat es eine ganz andere Wucht als in den Fragen des Mittelalters nach der substantiellen Einheit des Menschen und dem „Bande" zwischen Leib und Seele. Von seiner rational vereinfachten Substanzenlehre aus scheint vollends keine Lösung möglich. Der Körper, eine reine Maschine (wie beim Tier), gebunden in den autonom-geschlossenen blinden Mechanismus der Natur; die Seele individuell-spontane Einheit, für ihre reinen Akte keiner leiblichen Energien und Bedingungen bedürftig, bewußt und zwecktätig agirend, nach ihrem ganzen Sein und ihrer inneren Einrichtung teleologisch zu verstehen — und nun doch eine eigentümliche und quasi-substantielle Einheit beider, psychische Wahrnehmung von dem in leiblich-sinnlichen Organen Aufgenommen, Einfluß des seelisch Eingesehenen und Gewollten in reale Handlungen und Umgestaltungen der äußeren Wirklichkeit...! Eine dritte Seinsart scheint den zwei Substanzen hinzugefügt zu werden.

Descartes gibt zu, daß hier kein „klares und deutliches" Einsehen mehr weiterhilft; er steht an der Grenze, an der Schranke seines Rationalismus. Der Vermittlungsgedanke, an den er sich hält, steckt voller Schwierigkeiten. Denn die kausale Einwirkung der Seele auf den Körper und umgekehrt verträgt sich schlecht mit dem neuen Naturbegriff des geschlossenen mechanischen Systems und dem darin gegründeten exakten Kausalbegriff. Wie soll auch überhaupt zwischen derartig heterogenen Seinsarten (dem rein Innerlichen, Unräumlichen, Bewußten und dem räumlich Ausgedehnten und Bewegten) ein Übergang realer Wirkungen zu denken sein? In Wirklichkeit wird auch Descartes dabei zu einer bedenklichen Angleichung des Seelischen ans Materielle hingedrängt; die Seele soll an einer ganz bestimmten Stelle des räumlichen Leibes (Zirbeldrüse) ihren „Sitz" haben; in diesem Raumpunkte erleidet sie die Einflüsse „von außen" und wirkt sie ihrerseits auf das Gehirn und damit auf Leib und Außenwelt ein. Mit dem Körper, dem sie zugehört, wird die Seele im Raum (und das heißt bei Descartes: im materiellen Sein, der Raum ist die Materie!) bewegt. So kommt schon bei Descartes, ganz gegen den Grundwillen seines Systems, die Neigung auf, das innerlich-inextensive geistige Sein der räumlichen Natur irgendwie einzuordnen[1]. — Und schließlich: kann selbst eine einmal angenommene psycho-physische Kausalität die Innigkeit leibseelischen Zusammenhangs verständlich machen? Steht nicht die Einheit des Lebensrhythmus und die Unmittelbarkeit in der sich Seelisches im Leiblichen ausdrückt und äußert, vor aller und über aller Verknüpfung von getrennten Dingen durch Kausalbeziehungen?

Descartes' Lösungsbegriffe sind hier offensichtlich unzureichend. Aber sein ungeheures Verdienst bleibt unbestreitbar: gerade durch die rationalistische Übersteigerung hat er die Wucht des psycho-physischen Problems, die tiefe Irrationalität schon im bloßen Naturdasein des Menschen als einer Lebenseinheit, die von sich selbst in jedem Augenblicke auf zwei völlig verschiedenen Wegen zwei schlechthin heterogene Wirklichkeiten erfährt — so eindringlich gemacht, daß von da an die Frage unverlierbar in den Kreis der höchsten metaphysischen Probleme eingetreten ist. Nicht nur die weiteren Systeme des 17. Jahrhunderts sind ganz zentral bestimmt durch den Willen zur rationalen Lösung der neu aufgeworfenen Leib-Seelen-Frage, sondern auch die spätere Metaphysik des Deutschen Idealismus und des 19. Jahrhunderts ringt allenthalben um Wiedergewinnung der Einheit des Menschen hinter der unleugbaren Zweiheit der Erfahrungsweisen und -bereiche.

---

[1]) Vgl. hierzu des Verfassers Abhandlung „Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit". Philos. Anzeiger, Bd. I, 1925, S. 10ff.

D. ENDLICHE UND UNENDLICHE SUBSTANZ. DESCARTES' THEISMUS.

Descartes' Metaphysik bleibt nicht stehen bei der Dualität der Weltsubstanzen. Mit der Urgewißheit des *cogito sum* ist ihm untrennbar verbunden das Wissen um die unendliche Substanz. Kein Ichbewußtsein ohne Gottesbewußtsein; denn insofern jedes Ich sich seiner selbst als eines wesenhaft begrenzten und unvollkommenen „Denkens" evident bewußt wird, erblickt es sich im gleichen unteilbaren Akt unmittelbarer Intuition gleichsam nur abgehoben von dem Hintergrunde eines unbegrenzten, absolut vollkommenen Denkens. Das Sein des Absoluten ist uns gewisser als das Sein der Welt, gewisser noch als die Existenz des eigenen Ich.

Die allgemeine ontologische Voraussetzung in dieser für Descartes (wie übrigens dann für viele andere Denker des Jahrhunderts) fundamentalen Überzeugung ist der Seinsprimat des Unendlichen vor dem Endlichen. In der Heraushebung der Positivität des Unendlichkeitsbegriffes (des Aktual-Unendlichen) wie in der Überzeugung seiner Rationalität (die „klarste" Idee!) ist Descartes der ebenbürtige Fortsetzer der Intentionen des Cusaners. Endliche Substanzen sind immer nur durch Einschränkung und Negation vom Begriffe des unendlichen Seins aus zu begreifen. Im wahren und eigentlichen Sinne ist nur Gott „Substanz" (*res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*); die endlichen Substanzen sind zwar seinsunabhängig gegeneinander, aber nicht gegenüber dem Absolut-Unendlichen. Dennoch bewahrt ihnen Descartes den Titel der (abgeleiteten) Substantialität. Gott und die Weltwesen stehen in relativer Selbstheit und Selbständigkeit gegeneinander. Descartes' Gott-Welt-Begriff ist der des christlichen Theismus, ohne alle Einmischung von pantheistischen Tendenzen. Schon darin zeigt sich das, daß dieses aller Dualität der endlichen Substanzen vorausgelegene absolute Sein nur von dem einen Wesensattribut aus durch unendliche Steigerung bestimmt wird: *res cogitans infinita!* Mit der Scholastik ist Descartes überzeugt, daß ein Gradverhältnis der Vollkommenheit und Realität waltet zwischen geistigem und körperlichem Sein: das Teilbar-Ausgedehnte ist nicht fähig, zur Absolutheit des *ens perfectissimum et realissimum* hinaufgesteigert zu werden, auch nicht durch Anerkennung seiner (extensiven) Unendlichkeit! So stehen Gott und Körperwelt (*res extensa*) in scharfer Absonderung gegeneinander; in der unendlichen Substanz ist keinerlei Moment der Ausdehnung; und für den Übergang zum Endlich-Ausgedehnten gibt es nur die Berufung auf den Akt der Schöpfung. Descartes macht nicht den mindesten Ansatz, in dieser Sache den Rationalisten in sich über den Theisten Herr werden zu lassen. Gerade sein neuer Naturbegriff, der den theologischen Systemzusammenhang von Gott und Welt im Aristotelismus der Scholastik (den „ersten Beweger") nicht minder fallen ließ wie alle Gedanken von der Weltseele, gab ihm

die klarste Basis für die streng theistische Transzendenz. Der streng in sich geschlossene Weltzusammenhang zeigt wohl den Abglanz Gottes — in seiner extensiven Unendlichkeit z. B., die mit dem Zusammenfallen von Raum und Materie sich notwendig ergibt, oder in seiner undurchbrechlichen Gesetzlichkeit: das Gesetz der Erhaltung der Bewegungsquantität ist Ausdruck davon, daß Gott nicht nur „in sich selbst unveränderlich ist, sondern auch daß er auf die konstanteste und unveränderlichste Weise operiert" — aber er bleibt rein in der Gegenüberstellung der geschaffenen zur ungeschaffenen Substanz. — Daß aber auch die *res cogitantes finitae* nicht etwa nur als *modi* des unendlichen Denkens Gottes aufgefaßt werden dürfen, das ergibt sich für Descartes unmittelbar aus seiner Definition des Seelisch-Geistigen durch Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Meine Denk- und Wollensakte sind *modi* meines Ich; aber mein selbsterlebtes Ich kann nicht, trotz seiner Endlichkeit, nur als ein *modus* in dem Selbstbewußtsein Gottes gedacht werden. Im Reich des Seelischen steht Person gegen Person.

E. DIE METAPHYSIK DES GEISTES: WILLE UND FREIHEIT.

Das Kernmoment der quasi-substantiellen Selbständigkeit der endlichen *res cogitans* ist nach Descartes die Freiheit des Willens. Der Intellekt im Menschen, passiv und eingeschränkt, in eine Summe von Ideen ausgebreitet, könnte noch als bloße Einschränkung der *cogitatio infinita* angesehen werden. Aber der wesenhaft spontane und aktive Wille, der unbegrenzte und schöpferische Fähigkeit besitzt, gegenüber allen sich darbietenden Objekten und Ideen sich schlechthin aus sich selber zu entscheiden und sich auf alles zu erstrecken, was ihm je dargeboten werden kann (etwa vom Willen Gottes her) — läßt keine solche Deutung zu. So schwierig der Begriff einer „geschaffenen Freiheit" (also eines substantiellen und selbstschöpferischen Abhängigen) auszudenken sein mag, er muß vollzogen werden. Sind wir Willenswesen, wie uns dies evident das Selbstbewußtsein zeigt, so kommt uns auch die allem Willen wesenhafte Freiheit und Unendlichkeit zu, die unmittelbares Zeichen unserer göttlichen Abkunft ist (innere intensive Unendlichkeit mitten im Endlichen!) und zugleich Gewähr unserer inneren Selbstheit und Spontaneität. —

Vom Willenskern aus deutet Descartes denn auch die absolute geistige Substanz. So rein muß Gott als schöpferischer Wille gedacht werden, und seine Seinsunendlichkeit als eine intensive Unendlichkeit der Macht, daß auch die „ewigen" Ideen und Wahrheiten nichts Selbständiges neben oder vor den Willenssetzungen bedeuten dürfen. Alle diese Inhalte, Gesetze, Wesensformen sind erst Produkt und Setzung der absolut spontanen Subjektivität. Gott ist der Schöpfer der Essenzen wie der Existenzen; der absolute Wille ist nicht (wie der endliche) gebunden an vorgegebene Möglichkeiten, Wahrheiten und Werte. Göttliche Freiheit

ist absolute und unendliche Indifferenz. In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn dann Descartes für die unendliche Substanz den Terminus der *causa sui* einführt. Der negative Ausdruck der Seinsunabhängigkeit (Aseität) wird da ausdrücklich durch den positiven Gedanken eines spontanen Selbst-Sichsetzens ergänzt. Descartes' metaphysischer Voluntarismus weist hier, als absoluter Idealismus der Freiheit und schöpferischen Subjektivität, voraus auf fundamentale Systembestimmungen von Fichte.

Wichtigste Schriften: Meditationes de prima philosophia 1641. Principia philosophiae 1644. Übersetzungen in der philos. Bibl. (Meiner). — Darstellungen: O. Hamelin, Le système de D. Paris 1911. Gilson, La liberté chez D. Paris 1914. A. Koyre, D. und die Scholastik, Bonn 1923.

2. DER OKKASIONALISMUS.

Die Problematik des Cartesianischen Dualismus trieb über ihn hinaus. Unmittelbar an Descartes schließt sich eine Reihe von Denkern an, deren eigentümliche Durchführungsversuche nicht eigentlich nach ihren positiven Lösungen von dauernder Bedeutung sind, deren Ausgangsmotive uns aber doch lehrreich sein können. Benannt sind sie nach dem Begriff, der sich durch ihre Arbeit an die Stelle des unmittelbar-kausalen Einflusses der Substanzen aufeinander schiebt: *causa occasionalis*. Von Clauberg über De la Forge und Cordemoy zu Geulincx (dem bedeutendsten aus dieser Gruppe) entwickelt sich der dadurch angedeutete Gedanke in einer gewissen Stetigkeit. Besonders interessante Ausprägung findet er dann bei Malebranche, der aber zu wichtig auch nach anderen Richtungen der metaphysischen Systembildung ist, als daß er ganz in diese Reihe eingeordnet werden könnte.

Schärfer noch als bei Descartes wird hier die absolute Heterogenität der beiden Seinsbereiche, die nur im Menschen aufeinanderstoßen — und damit eben auch die Unbegreifbarkeit einer kausalen Wechselwirkung an dieser Kreuzungsstelle ausgesprochen. Kausale Einwirkungen setzen zwar keineswegs vollkommene Gleichartigkeit der Relationsglieder voraus. Aber wo zwei Dinge wirklich *toto genere* verschieden sind, wo überhaupt kein gemeinsamer Wesenszug zwischen ihnen aufzufinden ist, da verliert der Kausalitätsgedanke ganz den Sinn, den er sonst hat: das Hervorgehen der Ereignisse auseinander uns verständlich, einsichtig zu machen. Hier bleibt uns nur die nackte Erfahrung der Abhängigkeiten, ohne das geringste Wissen um das Wie oder Warum derselben. Wir kennen ja auch nicht einmal Gesetze, rational begründbare Bedingungsordnungen für dieses Hin und Wieder des psycho-physischen Zusammenhangs. Wir haben nicht einmal ein eigentlich unmittelbares (anschauliches) Bewußtsein des Übergangs! Wie unser Wille in der Seele selber zu Entschlüssen und Gedanken führen kann, das sehen wir; aber sein Übergehen in die Leibbewegung (Willenshandlung) ist uns nie wirklich

gegeben. In extremer Übersteigerung aber des Cartesianischen Bewußtseins- und Anschauungsrationalismus spricht Geulincx als Fundamentalprinzip aus: *quod non nescis quomodo fiat, id non facis.* Gibt es kein Wissen im Bewußtsein von dem Wirkungsübergang ins Körperliche, so kann es auch den letzteren selbst nicht geben. Mit der räumlich-naturalistischen Vorstellung gar, daß sich die Seele an bestimmtem Punkte des Gehirns befinde, von dort auswirke und Bewegungen erleide, können sich De la Forge wie Geulincx keinesfalls abfinden. Soll wirklich die Dualität der Substanzen bewahrt bleiben (und daran rütteln diese Denker nicht), so muß die Wechselwirkung aufgegeben oder aber ganz anders verstanden werden als man sonst Kausalität faßt.

Die Lösung besteht in einem Rekurs auf die übergreifende göttliche Substanz, und zwar nach der voluntaristischen Grundbedeutung, die sie bei Descartes gewonnen hatte. Der tatsächliche Zusammenhang zwischen Leib und Seele kann nicht aus dem Wesen der Substanzen erklärt werden, sondern nur aus dem schlechthin setzenden Willen Gottes. (Das Bewußtsein der Irrationalität des psychophysischen Zusammenhangs treibt auf dem Boden des Rationalismus der Substanzen zur Flucht in prinzipiellen hemmungslosen Irrationalismus!) Der schöpferische freie Wille Gottes ist die einzige „wahre" Ursache für die Vereinigung des an sich selber schlechterdings Zusammenhangslosen; und dies im Ganzen wie in jedem einzelnen Vorgang. Die Reizung des Sinnesorgans durch Lichtbewegungen ist nur *causa occasionalis* für das Auftreten der Lichtempfindung in der Seele. Der innere Willensakt ist nur Gelegenheitsursache der gewollten Leibbewegung, nicht das sie eigentlich ins Dasein rufende Prinzip.

Eine Reihe von Motiven verbinden sich in diesem paradoxen (und nicht gerade fruchtbaren) Gedanken. Entgegen der Naivität vieler alter Wahrnehmungstheorien wird hier, vom Boden des Cartesianischen Bewußtseinsbegriffs und seiner Lehre von der Subjektivität der Sinnesqualitäten aus, begriffen, daß nicht die Dinge selbst oder ihre Bildchen oder daß Wirkungen nur in die Seele als einen inneren Raum gleichsam hineinspazieren, sondern ihre alle Sinnesempfindung ein eigentümliches reaktives Produzieren und Aktuellwerden spezifisch seelischer Gehalte im Bewußtsein aus Anlaß leiblicher Erregungen darstellt. — Ein Zweites: Descartes' geometristischer Begriff von der Materie als einer schlechthin passiven trägen Raummasse mußte für die alle Besonderungen der Körper und alle Naturbildungen überhaupt hervorbringende Bewegung den einzigen Ursprung in der göttlichen Willenssetzung suchen; materielle Kräfte sollten ebensowohl ausgeschieden sein wie alle seelenartigen Wirkungsfaktoren. Innerhalb des Endlichen also gab es hier schlechterdings kein aktives Prinzip: die einzige Kraftkausalität war in die unendliche Geistigkeit verlegt. Die Okkasionalisten greifen das willig auf; ein versteckter Spiritualismus (besonders bei Geulincx) läßt sie „Kraft" und „wahre Ursache" überhaupt nur auf dem Gebiete sehen, von dem uns unmittelbare Bewußtseinserlebnisse der Aktivität Kenntnis geben; Kausalität verstehen sie zuletzt nur als bewußte Willensproduktion. Gott ist, als der unendliche Willensquell, das einzig wahrhaft Wirkende; die tote und passive Materie kann nicht handeln.

Ein anderes wichtiges Problem aus diesem Umkreis treibt sie in gleiche Richtung: die Frage der transeunten Kausalität (besonders bei De la Forge und Cordemoy). Wie kann, wenn man selbst rein im Körperlich-Mechanischen bleibt, Bewegung von dem

einen Körper auf den anderen „übergehen"? Kann eine Eigenschaft sich von einer Substanz (oder auch nur einem Ding) loslösen und auf eine andere sich verpflanzen? Faktisch wissen wir nur davon, daß etwa im Stoß die Bewegung des einen Körpers aufhört und eine Bewegung des anderen beginnt; wir kennen die gesetzliche Folge beider Bewegungen; aber wir haben keine Anschauung von einem „Übergang". Auch hier also etwas von jener Fremdheit der Glieder in der „Kausal"-relation; die Lösung wird auch hier sein, daß die auftreffende Bewegung des einen Körpers nur Gelegenheitsursache ist für das Einsetzen des Zustandswechsels bei dem andern. — Die wahrgenommene (und freilich in ihrer Realstruktur uns keineswegs durchschaubare) Kausalität wird so in dieser eigentümlichen Mischung von rationalistischem Mathematizismus und voluntaristischem Irrationalismus aufgelöst in reine Bedingungszusammenhänge und funktionale Abhängigkeiten ohne Realpotenzen einerseits und in ein allbeherrschendes meta-physisch-spirituales Kraftprinzip auf der anderen Seite.

Schließlich ermöglicht eine bestimmte religiöse Haltung die Übertragung dieses neuen Verhältnisses der unendlichen Substanz und Kraft zum Inbegriff der endlichen Dinge und Bewegungen auf das geistige Gebiet! Gegen Gottes Allmacht ist der endliche Wille nichts; seine Aktivität umfaßt all unser Sein. Sind die geistigen Wesen im Zusammenhange ihrer Welt wirklich Substanzen und wahre hervorbringende Ursachen? Sind sie nicht vielmehr *modi* des Einen Geistes, so wie willkürliche Vorstellungen in uns nicht eigene Dinge, sondern Abwandlungen einer geistigen Kraft sind, oder wie (vergleichungsweise!) die Einzeldinge nur *modi* des Allkörpers, der *res extensa* sind? (Geulincx.) Aller Weltzusammenhang, alles verbindende Wirken zwischen Seelen, zwischen Körpern und zwischen Seelen und Körpern — geht auf die Einheit der göttlichen allumfassenden, allerhaltenden und ewig schöpferischen Kraft zurück. Die endlichen „Substanzen" haben die Kraft nicht, die man ihnen zutraut. Sie geben immer nur *causas occasionales* für das Weltgeschehen her.

Je weiter dieser offensichtlich aus religiösen und mystischen Haltungen stammende Gedanke fortschreitet, um so mehr versucht er sich den Forderungen der rationalistischen Systematik anzupassen: bei Geulincx — der Kalvinist war! — nimmt er die Wendung vom unablässigen und jedesmaligen Einwirken Gottes „bei Gelegenheit" jedes einzelnen Vorgangs (z. B. meines Willensaktes) zur vorbestimmten Regelung des Weltlaufs nach der Art zweier durch den vollkommensten Uhrmacher konstruierten und ein für alle Mal aufeinander eingestellten (aber nicht miteinander real-mechanisch verbundenen) Uhren. Für die reine Weltbetrachtung wird so der Ordnungsfunktionalismus das maßgebende Prinzip. Aber hinter ihm und in seinem Grunde lebt der Dynamismus des irrationalen schöpferischen Willens. Der Irrationalismus wächst aus den rationalistischen Ausgängen selber hervor; das Endergebnis ist bei Geulincx, daß Gott allein alles von innen her kennt (Gott weiß eben, wie er das macht, was er macht; Sein Wirken und Wissen fallen hier zusammen!), während wir die Dinge immer nur unter den *modi* unseres Denkens fassen, nie nach ihrem eigenen Ansich.

Es ist klar, daß diese Auffassungen mit innerer Notwendigkeit zum Pantheismus, und zwar nach der Richtung des Akosmismus drängen. Was von ihm noch zurückhält, sind nicht einmal so sehr die Selbständigkeitsforderungen der endlichen Geistwesen (z. B. die Freiheit der endlichen Personen innerhalb des rein Seelischen spontaner Gesinnungsakte, trotz allen Eingebundenseins der Willenshandlungen in den übergreifenden Wirkungszusammenhang), obgleich auch diese wichtigen Fragen ihre Rolle spielen und es verhindern, daß jene Analogie zu den *modi* des Allkörpers in voller Strenge genommen wird, wie später bei Spinoza! Sondern was in diese Richtung wirkt, ist hauptsächlich die Gegensätzlichkeit des göttlichen Geist- und Willensprinzips zur materiellen Wirklichkeit. Descartes' Realismus des streng materiell-mechanischen Natursystems bewährt sich als das stärkste Bollwerk des Theismus auf dem Boden einer Ontologie, die das Absolute und Unendliche nur geistig, als schöpferische Willensmacht verstehen kann. Ausdehnung kann dem göttlichen Sein nur „*eminenter*" zukommen, in keinem Sinne aber als seine eigene

Wesensform. Die Körperwelt ist das Ergebnis einer absoluten Setzung und Heraussetzung des allmächtigen Willens. Wie das geschehen kann, bleibt Rätsel der Schöpfung, so wie das Zusammenbestehen der Freiheit des Menschen mit der Vorherbestimmung aller Dinge Rätsel der Weltordnung bleibt. Der Willensirrationalismus behält das letzte Wort; das Deduktionssystem des Rationalismus versucht ihn nicht zu überwältigen. Dazu hat erst Spinoza sich bestimmen lassen. —

Wichtigste Schriften: Γνῶθι σεαυτόν sive Arn. Geulincx' Ethica (posthum) 1675 etc. Metaphysica vera 1691. — Darstellungen: F. Bouillier, Histoire de la philosophie Cartesienne. Paris 1854 etc. E. Pfleiderer, A. Geulincx als Hauptvertreter der okkasionalistischen Metaphysik und Ethik. Tübingen 1882. Vgl. auch E. v. Aster, Geschichte der neueren Erkenntnistheorie, 1921, S. 81—104.

3. MALEBRANCHE.

A. DAS OKKASIONALISTISCHE FUNDAMENT.

Der Dualismus bzw. Trialismus der Cartesianischen Ontologie der Substanzen verbindet sich auch bei Malebranche mit der Verlagerung aller dynamischen Realität in das unendlich-absolute geistige Prinzip. Daß den Körpern in sich keinerlei Wirkungskraft zukommen kann, erscheint als notwendige Folge ihrer von allem Seelenhaften abgetrennten reinen Materialität. Aktive wirkungsfähige Substanzen könnten Körper nur sein, wenn sie Vorstellungen und Strebungen hätten — diese Überzeugung teilt Malebranche mit den meisten Denkern der Zeit. „Kraft" ist für sie ein seelisches Prinzip; sie ist nur auf dem Boden des bewußten Handelns möglich, von wo uns der Begriff auch zuwächst. — Das Rätsel der transeunten Kausalität und die religiöse Tendenz auf die Willensallmacht Gottes treten hinzu. Körper können einander nicht bestimmen und bewegen, die Dinge haben keine Macht über einander. Die unendliche Ordnung ihres Bewegungszusammenhanges ist göttliches Wirken. — Auf der Seite des Seelischen ist alles analog. Nicht nur nach ihrer Verbindung mit dem schlechthin heterogenen Sein des Körpers ist die Seele ohne Wirkensmacht, auf ihre ohnmächtigen Wünsche eingeschränkt, sofern nicht Gottes Wille den Übergang zum materiellen Sein vollzieht — sondern auch innerhalb des seelischen Substanzbereichs bleibt sie an jedem Punkt in natürlicher wesensmäßiger Abhängigkeit von der unendlichen Aktivität.

Die von Descartes nicht angerührte Frage nach dem Zusammenhang der *res cogitantes* miteinander (auch seine Erkenntnistheorie geht in der Gegenüberstellung von Selbstgewißheit des Bewußtseins und Gegebensein der „Außenwelt" gänzlich vorbei an dem Realitätsproblem des „fremden Ich"!) kündet sich jetzt an. Nach Malebranche ist jede Seele unmittelbar mit dem unendlichen Geistwesen vereinigt; darin allein sieht er ihre Verbindung zu einer geistigen Welt. Auch die geistigen Wesen haben keine Macht und Wirkung aufeinander. Der Voluntarismus des endlichen Ich tritt mehr und mehr zurück hinter dem Passivismus des Intellekts, den schon Descartes gelehrt hatte. Erschaffene Geister sind machtlos: sie können nichts erkennen, außer wenn Gott sie erleuch-

tet; alle ihre „Ideen" empfangen sie von ihm. Selbst das Wollen setzt den tragenden Grund göttlicher Zielbestimmungen voraus. Sogar die unmittelbare Gegebenheit und Einsichtigkeit der immanenten Kausalität innerhalb der endlichen Seelen, auf die ein Geulincx sich für die Erfahrung wahrer Ursachen zurückgezogen hatte, bestreitet Malebranche noch: Auch der Zusammenhang zwischen dem Willensakt und seiner innerseelischen Auswirkung ist uns nur als Bedingungsfolge gegeben, nicht als Kraftübergang! Gott allein ist *vera causa.* Nur die allem Endlichen grundsätzlich überlegene Willensmacht hat eigene und unmittelbare Wirkungsfähigkeit. Hier allein erfassen und verstehen wir notwendige Verbindung zwischen Ursache und Wirkung.

In äußerst paradoxer Weise sucht der Cartesianische Rationalismus sich hier nun gerade auf den irrationalen Untergrund seiner Substanzenlehre zu konzentrieren und zurückzuziehen: klare und deutliche Erkenntnis des realen Wirkungszusammenhangs haben wir danach nur in der Einsicht, daß allen Dingen und Geschehnissen die schöpferische Aktivität des unendlichen Willens zugrunde liegt. Die mathematizistisch-rationalistische Unauflösbarkeit der erfahrbaren Kausalität treibt im Verein mit einer Verschiebung des Evidenzerlebnisses ins Religiöse in diese extreme Position.

Die endliche Wirklichkeit als solche also bietet uns immer nur Bedingungsfolgen, Entsprechungen, die rationalen Ordnungen; sie sind der Gegenstand der wissenschaftlichen Erforschung. Der Philosoph erkennt den tieferen Willens- und Zweckgrund in diesem Mechanismus funktionaler Abhängigkeiten. Aller Mechanismus ist Ergebnis und Folge des teleologischen Wirkungsprinzips, die unveränderliche Ordnung der Naturgesetze, ihre Einfachheit bei allem Folgenreichtum sind unmittelbarer Vollkommenheitsausdruck der Ewigkeit und Einfachheit der göttlichen Substanz.

B. DIE KLUFT ZWISCHEN GEIST UND MATERIE UND DAS PRINZIP DER „INTELLIGIBLEN" AUSDEHNUNG.

Die dualistische Substanzenlehre barg neben dem anthropologischen Problem noch eine andere zentrale Schwierigkeit: wie kann bei solcher Heterogenität der Sphären die eine in der anderen erkenntnismäßig dargestellt sein? Auf die Anlaß-Bedingungen zu einzelnen Erkenntnissen (psycho-physischer Wahrnehmungsvorgang) kommt es in dieser Frage nicht so sehr an, als auf die grundsätzliche ontologische Möglichkeit, wie das Ausgedehnt-Teilbare von der innerlich-unausgedehnt einfachen *res cogitans* gewußt, ideell aufgenommen, in ihr repräsentiert sein kann. Eine Erkenntnisbeziehung zwischen den zwei Substanzbereichen ist doch schließlich auch eine reale Seinsbeziehung; — wie soll diese möglich sein? In dieser Frage sieht Malebranche die Kernaufgabe seiner Metaphysik der Erkenntnis und die große Ungelöstheit des Cartesianischen Systems.

Sie wird für ihn umso dringlicher, da er der Unklarheit des Cartesianischen Rationalitätsbegriffs (vom „Klaren und Deutlichen") ein Ende macht. Das *cogito sum* ist nicht im gleichen Sinne eine evidente Einsicht wie die mathematisch-mechanische Erkenntnis von Ausdehnungs- oder Bewegungsfunktionen. So selbstgewiß und unmittelbar

bekannt die Seele (das Bewußtsein) für sich selber ist, der rationalen Einsicht bleibt sie und gerade sie verschlossen! Es ist nicht wahr, daß die freilich jederzeit erlebbare Gewißheit der eigenen Existenz zugleich auch wirkliche Wesenseinsicht in die Seele als Substanz gewährte! Wir sind uns selbst nicht durchsichtig, wie uns die Körpermechanismen durchsichtig sind; die Erkenntnis des Selbstbewußtseins ist in dieser Hinsicht eine äußerst unvollkommene. Wir kennen immer nur die Modifikationen des Bewußtseins; und keine Möglichkeit besteht, aus Axiomen und klaren Grundbegriffen des psychischen Gebietes die einzelnen *modi* in ihrer gesetzlichen Notwendigkeit zu deduzieren. Es ist die paradoxe Situation des Menschen, daß seine wirkliche Erkenntnis immer das betrifft, was von ihm selber gänzlich abgelöst erscheint. Er selbst ist sich dem Wesen nach ganz unerkennbar. — Wenn also alle eigentliche rationale Seinserkenntnis auf das Ausgedehnte geht, wie kann dann nur das wirkliche Erkenntnissubjekt, die unausgedehnte Seele den Übergang dahin gewinnen?

Den Lösungsweg zeigt der Cartesianische Grundsatz vom Primat des Aktual-Unendlichen vor allem Endlich-Eingeschränkten — der hier nun von der inner-geistigen Beziehung zwischen Seele und Gott auf das Verhältnis aller endlichen Erkenntnisgegenstände zum unendlichen Raume übertragen wird. Jeder einzelne Körper, wie er wahrgenommen und erkannt wird, ist nur ein bestimmter Ausschnitt aus dem unendlich-universalen materiellen Sein. Nicht nur dem substantiellen Sein nach ist die Raumunendlichkeit das Prius aller Einzeldinge, sondern auch in jeder endlichen Erkenntnis dieser Einzeldinge steckt schon das wesenhafte Prius der unendlichen Idee des Raumes darin. Die sinnliche Besonderheit und Eingeschränktheit der jeweiligen Dingvorstellungen ist nur auf diesen ideellen Urgrund gleichsam aufgetragen. Daß diese Idee aber die Idee eines Unendlichen ist, zeigt, daß die endliche Erkenntnis hier unmittelbar und ursprünglich bezogen ist auf die unendliche Aktualität selbst: auf die *res cogitans infinita*. So kraß auch Räumliches von Geistigem geschieden sein mag, — die Unendlichkeit des Raumes ist nichts anderes als die Unendlichkeit der geistig-göttlichen Substanz in einer bestimmten „Modifikation". Sofern die Seele erkennend auf Körper und Bewegungen im Raum bezogen ist, steht sie in schlechterdings fundamentalem und alles Besondere der Erkenntnis bedingendem Kontakt mit Gott. Wir erkennen die Dinge nicht in ihnen selbst, indem wir aus uns selbst zu ihnen gleichsam herausgehen oder sie in uns hinüberziehen (das ist unmöglich bei der Fremdheit der Substanzen), sondern wir schauen sie in Gott. Die unendliche Ausdehnung ist als Idee in ihrer wesenhaften Rationalität, in ihrer ewigen Gesetzlichkeit, Einheit, Unendlichkeit ein *modus* des unendlichen Geistes. Vor aller realen Ausgedehntheit der Natur liegt die „intelligible Ausdehnung" in Gott; an ihr aber hat unsere rationale Wirklichkeitserkenntnis, ja schon die schlichte

Dingwahrnehmung in jedem Punkt unmittelbar Anteil. Körpererkenntnis ist in Wirklichkeit ein Anteilgewinnen an dem inneren Reichtum, an der Selbsterkenntnis der göttlichen Vernunft. In Gott selbst sieht der endliche Geist die Werke Gottes.

Natürlich ist das Rätsel damit schließlich nur zurückgeschoben. Die Kluft zwischen Denken und Ausdehnung bleibt bestehen im Übergang vom unendlichen, die intelligible Ausdehnung noch einschließenden Geiste zur realen Welt der Ausdehnung. Der aller philosophischen Rationalität entgleitende Begriff der Schöpfung, der absoluten Willenssetzung eines Materiellen muß einspringen. Aber Malebranche bleibt auch bei ihm in voller Absicht. Jeder Natur-Pantheismus liegt ihm gänzlich fern. Wie er es gegen die Verwechslung mit Spinoza gesagt hat: ihm ist nicht Gott im Raum, sondern der Raum (nach seiner Idealität, Unendlichkeit und Intelligibilität) in Gott. Der ideale einheitlich-unteilbare Raum, der noch eine der Vollkommenheiten im Sein der unendlichen Substanz bedeuten kann (wenn auch immerhin schon eine der niederen und abgeleiteten!), bleibt scharf unterschieden von der realen, unendlich teilbaren, in Dingtrennungen sich ausbreitenden Raummaterie. Auch Gott erkennt in seiner Selbsterkenntnis der „intelligiblen Ausdehnung" dieses Reale erst dadurch und insofern als er sich seines schöpferisch hinaussetzenden Willens zugleich bewußt ist. — Aber auch vom Spiritualismus hält Malebranche sich fern, so sehr seine Erkenntnismetaphysik darauf hindrängen will. Unmittelbaren Seinskontakt hat der endliche Geist tatsächlich nur mit dem unendlichen Geiste; und alles Wissen der Erkenntnis ist, ontologisch angesehen, ein Anteilgewinnen unseres Bewußtseins am göttlichen Selbstbewußtsein, an der reinen intellektualen Selbstanschauung Gottes. Aber darum bleibt doch die Eigenexistenz des materiellen Seins, die eigene Bedeutung der Natur in ihren Ordnungen, Bewegungen, Produkten streng gewahrt; und der Wahrheitssinn unserer Erkenntnisse geht auf dem Wege über Gott zuletzt doch auch auf Übereinstimmung mit den wirklichen Dingen, den „Werken" Gottes. Auch Malebranches Theismus bleibt noch scharf geschieden von allem naturlosen Spiritualismus nicht minder als von der Einbeziehung des Räumlich-Naturhaften in die unendliche Substanz.

C. DAS UNENDLICHE IDEALPRINZIP UND DER „ORT DER GEISTER".

Wie wir die Körper „in Gott schauen", so alle endlichen Dinge überhaupt. Überall gilt ja der Primat des Aktual-Unendlichen. Eine ontologische Unmöglichkeit liegt für Malebranche in der Erkenntnismetaphysik der „eingeborenen Ideen" bei Descartes. (Auch sie sollte die Brücke schlagen zwischen den innergeistigen Gehalten des Bewußtseins und den Realstrukturen der geschaffenen Außendinge; Gott pflanzt dem Sein der Einzelseele eben die Wahrheiten und Ideenrelationen ein, welche die faktische Gestaltung und Gesetzlichkeit der materiellen Dinge wesenhaft bestimmen.) Wie soll Wirklich-Unendliches im endlichen Bewußtsein repräsentiert, in ihm enthalten sein? Wenn alle Endlichkeitserkenntnis ein Wissen ums Unendliche, alle Seinsaussage ein Wissen um das Sein überhaupt, alle Einzelwahrnehmung ein Wissen um allgemeine Wesenheiten mit unendlichen Realisierungsmöglichkeiten voraussetzt, — so kann unsere Erkenntnis eben nur verstanden werden als ein direktes Hinübergreifen des Endlichen in den Bereich des unendlich universalen Seins selber, bzw. als ein unmittelbares Sicherschließen des

Unendlichen. Die ewigen „Ideen" selbst, in ihrem eigenen Sein (nicht aber erst durch eine in uns eingefügte eingeborene Repräsentation) sind die „unmittelbaren Objekte" unseres Geistes.

In Fortsetzung des Platonismus kämpft Malebranche für die rückhaltlose Anerkennung der ontologischen Bedeutung der idealen Wesenheiten. Die „Ideen" sind unserer Macht und Willkür entzogen, sie stehen unserer Erkenntnis als reale Wesen gegenüber; die menschlichen *res cogitantes* müssen sich nach ihnen richten, müssen sie zu ergreifen und an ihrem überendlichen und überzeitlichen Bestand Anteil zu gewinnen suchen. Es bedarf auch nur der inneren Öffnung des Blickes, der Abstreifung unserer gewohnten Einstellung auf das Sinnlich-Partikulare, um sie in voller reiner Gegenwart hervortreten zu lassen. Immer sind uns die ewigen Ideen gegenwärtig; sie sind, als Gegenstände außer uns, doch auf das innigste vereint mit jedem endlichen Verstande — wie sie denn nur die Modifikation der göttlich-geistigen Allgegenwart in allen Menschen sind. Vom Sein, vom Unendlichen wissen wir nicht, wie von Sinnendingen, durch Zustände und Modifikationen in unserer eigenen Seele, sondern jenes Wissen ist selbst ein direktes Anteilgewinnen unseres geistigen Wesens am überendlichen und überindividuellen Sein. „Nicht ein Wissen vom Unendlichen ist in unserem Bewußtsein, sondern unser Bewußtsein ist in einem Wissen vom Unendlichen, in einem unendlichen Bewußtsein enthalten." (Aster.) Malebranches ontologische Theorie des Wissens weist hier vom Augustinischen Platonismus bereits hinüber auf die Metaphysik des Geistes von Fichte und Hegel.

So wird ihm die unendlich-geistige Substanz zum „Ort der Geister". In Gott findet die endliche Seele die alleinigen Quellen der Erkenntnis und allen Wissens um die anderen Wesen, auch die anderen Seelen. Alles gegenseitige Verstehen und alle geistige Gemeinschaft beruht ja auf der übergreifenden Identität der Werte und Ideen. — Das erkenntnismetaphysische Prinzip verbindet sich mit dem okkasionalistischen. „Gott ist es also, der mitten unter uns gegenwärtig ist, nicht wie ein einfacher Zuschauer und Beobachter, sondern wie das Prinzip unserer Gesellschaft, wie das Band unserer Freundschaft, die Seele unseres Verkehrs und unserer Unterhaltung. Wir können zueinander nur sprechen und uns berühren durch die Wirksamkeit seiner Macht." An diesem Punkte, aber nur innerhalb der geistigen Welt, geht der Theismus Malebranches in einen „Panentheismus" über, der nicht zurückscheut vor der verdeutlichenden Analogie zum unendlichen Raume als dem Ort der Körper. Die Philosophie muß davor bewahrt werden, die endlichen Geschöpfe zu „kleinen Göttern" aufzublasen; weder das Dasein, noch das Wirken, noch das Erkennen gehört den endlichen Wesen selber zu; das alles ist Sein und Wirken Gottes. Aber auch hier ist nicht etwa totale Auflösung der Individuen in das unendlich Eine, die pantheistische Herabdrückung der endlichen Substanzen zu reinen schlechthin unselbständigen Modifikationen der göttlichen Allsubstanz das Endergebnis, sondern immer bleibt das Moment der inneren Freiheit, der (wenn auch im Zusammenhang der Dinge unwirksamen) Willkür und Sündenfähigkeit der endlichen Geistwesen in der fundamentalen Verschiedenheit ihrer Begehrungsrichtungen bestehen. Allen Übergriffen der rationalistischen System-„Konsequenzen" gegenüber hält Malebranche ausdrücklich und betont an der Realität dieses „Mysteriums" der Freiheit fest. —

Wichtigste Schriften: De la recherche de la verité. Paris 1675. u. ö.; Entretiens sur la métaphysique et sur la religion. Rotterdam 1688. — Darstellungen: M. Novero,

Die Philosophie des M. Berlin 1895. G. Stieler, Nik. M. Stuttgart 1925. A. Buchenau, Über den Begriff des Unendlichen und der intelligiblen Ausdehnung bei M.; Kant-Studien, Bd. 14, 1909.

4. SPINOZA.

Keiner unter den Denkern dieses 17. Jahrhunderts hat die Idee des rationalen Systems so extrem durchgeführt, wie Spinoza. Der „geometrische" Wissenschaftsaufbau seines metaphysischen Hauptwerks entspricht einer inhaltlichen Weltkonstruktion, in der nun nirgends mehr ein *hiatus irrationalis* geduldet werden soll. Die Möglichkeit dazu wird diesem Denker gegeben durch die in ihm vor allem Aufgreifen der Wirklichkeitsprobleme vorausgelegene pantheistische Daseinsüberzeugung. Alles was ist, ist inbegriffen in dem absoluten Einen Sein und Wesen Gottes; so muß sich denn aus Gottes Wesen alles deduktiv und mit streng systematischer Konsequenz begreifen lassen, so wie die geometrischen Gebilde aus dem Einheitswesen des Raumes. Ein mystischer Pantheismus arbeitet dem von der neuen Naturwissenschaft ausgehenden Wirklichkeitsrationalismus in die Hände und treibt hinaus auf die monistische Ausgleichung aller Spannungen und Dualismen.

A. NATURGESETZLICHKEIT UND RAUMPANTHEISMUS.

Die Körperwelt ist ein unendlicher und schlechthin homogener Zusammenhang nach ewigen Gesetzen. Alles Einzelne der Dinge und der Formen, so sehr es für die menschliche Begehrlichkeit sich heraussondern und in Zweckperspektiven ordnen mag, ist doch in sich immer nur vorübergehender Kreuzungspunkt von streng gesetzlich bestimmten Notwendigkeitsreihen. Die Macht der Natur ist überall ein und dieselbe; in den unendlichen Kausalverkettungen legt sie sich dar, indifferent und wesensfremd gegen alle Bewertungen und Stufenordnungen einer anthropozentrischen Teleologie. Der teleologische Idealismus des Aristotelisch-mittelalterlichen Natursystems ist durch den reinen Mechanismus der neuen Wissenschaft nach Spinoza als allzu menschliche Erfindung entlarvt und muß schlechthin beseitigt werden. Es gibt Stufen der Kompliziertheit von Körpermechanismen, aber die Gesetzlichkeit ist (wie die Raummaterie) überall eine und dieselbe.

Die Gesetze aber sind mathematische. Spinozas Rationalismus treibt die Tendenz zur Auflösung alles Dynamisch-Kausalen ins Geometrisch-Phoronomische auf die Spitze. Die *causa* ist nichts anderes als die *ratio.* Die Notwendigkeit in den zeitlichen Reihen des Bewirkens wird mit der Notwendigkeit der zeitlos-idealen Konsequenzen (in Logik und Mathematik) identifiziert. Alles Geschehen ist ein notwendiges Erfolgen. Auf die „ewigen" Gesetze kommt es an; nicht auf die Zeitmomente. Notwendigkeit ist gleichbedeutend mit Ewigkeit. Zeit ist nur eine menschlich-sinnliche Art, die Dinge anzusehen. Die wahre rationale Einsicht

schreitet über diese Vorstellungsart hinweg zu der Betrachtung der Natur *sub specie quadam aeternitatis.*

Damit ist nun eine entscheidende Kluft verschwunden zwischen Gott (der absoluten und unendlichen Substanz) und der Natur. Die Ewigkeit Gottes entfaltet sich unmittelbar und ohne Schöpfungsumsatz in der ewigen Ordnung der Natur, in der Natur selbst, die nichts anderes ist, als ewige Ordnung. Die Welt ist nichts in der Zeit Geschaffenes, sie ist ewig; der Weltprozeß ist nicht ein Zeitlauf, sondern ein zeitloses Erfolgen. Es gibt keine Dualität von Zeit und Ewigkeit.

Aber damit entfällt dann für Spinoza auch jeder Grund, die Welt der Ausdehnung (Materialität) vom Gotteswesen radikal zu trennen. Die Unendlichkeit Gottes ist der Wesenskern in der Unendlichkeit des Raumes und der Raummaterie. Unnötig, hier zwei Arten der (aktualen) Unendlichkeit zu unterscheiden, wie Descartes es wollte. Ist das Raumsein wesensmäßig eine allumfassende Einheit, eine ewige vernünftige Notwendigkeit und Gesetzlichkeit, eine ursprüngliche Unendlichkeit — so fällt es in seiner Grundessenz zusammen mit der Einheit, Ewigkeit und Unendlichkeit Gottes. Da es im objektiven Sein der Dinge keine Wertstufungen der Formen und Wirklichkeitsbereiche gibt, da der wahre Maßstab der Realität ausschließlich in der ewigen Gesetzlichkeit und in der Zugehörigkeit zum einen und unendlichen Notwendigkeitszusammenhang gelegen ist, so fällt jede Berechtigung dahin, aus dem *ens realissimum* die *realitas* der Ausdehnung auszuschließen. Spinozas von der Rationalität der neuen Naturwissenschaft genährte Liebe zur natürlichen Wirklichkeit in ihrem unendlichen Realzusammenhange sträubt sich gegen den Spiritualismus der theistischen Tradition. *Extensio* ist nicht minder seinsursprünglich als die *cogitatio.* Die Einheit und Unendlichkeit des Absoluten gelangt in der unendlichen Natur ebenso unmittelbar und vollständig zum Ausdruck wie in der Dimension des Geistes. Gehört die infinite *cogitatio* dem *ens realissimum et perfectissimum* als Wesensattribut ursprünglich an, dann ebenso die Seinsunendlichkeit des Räumlich-Extensiven.

So geht denn in Spinoza das neuzeitliche Pathos der Immanenz des Göttlichen in der Natur hinüber zum vollen Naturpantheismus. Der mathematizistische Rationalismus schlägt die Brücke. Gott ist die Natur in ihrem alldeterminierenden Einheits- und Gesetzesgrunde selber — *Deus sive natura, natura naturans.* Das transzendente Gottesprinzip, an dem Bruno noch festhielt, wird abgestoßen. Seinsgrund der Dinge ist allein die *causa immanens*; alles wirkliche Dasein ist von ihr getragen und in ihr beschlossen, wie die geometrischen Gebilde in der Einheitsgesetzlichkeit des unendlichen Raumes. Gott ist in allen Dingen, und die Dinge sind alle in Gott. — Was diesen Pantheismus unterscheidet von allen früheren Formen dieser Weltansicht, das ist seine antiteleologische Tendenz. Hier bei Spinoza ist es der schlechthin homogene, von allen Wertdifferenzen, Zieltendenzen und Stufensteigerungen abgelöste mathematisch-kausale Weltzusammenhang in seiner blinden Seinsnotwendigkeit, in welchem sich die göttliche Wesensfülle auseinanderlegen soll. Eine mystische Alliebe, die jedes Seiende zur gleichen absoluten Werthöhe seiner Teilhabe am Göttlichen erhebt, verbindet sich hier in höchst eigentümlicher Weise mit der grundsätzlichen methodischen Wertindifferenz der mechanistischen Naturansicht. Blinde wertfeindliche Kausalnotwendigkeit und überschwenglicher Glaube an den ewig

göttlichen Sinn von allem was ist, verschmelzen auf der neutralen Basis der mathematischen Idealität und Wesensharmonie.

B. DIE UNENDLICHE SUBSTANZ.

Schon von der Gleichung *Deus sive natura* her ergibt sich der fundamentale Gegensatz in Spinozas Begriff des Absoluten oder Gottes gegenüber dem *ens perfectissimum* der christlich-theistischen Metaphysik. Gehört die *extensio* ursprünglich zum Wesen der unendlichen Substanz, nicht weniger als die *cogitatio*, und gibt es überhaupt nicht den gewöhnlich angenommenen Seins- und Wertvorrang des Geistig-Subjektiven vor dem Dinglich-Realen — so verliert die Charakterisierung des Göttlichen vom Wertwesen der geistigen Person aus jede Berechtigung. In der Tat kann Spinoza in solcher Gotteslehre nur den Ausdruck eines naiven Anthropomorphismus sehen; die philosophische Begreiflichkeit fördert nach ihm die Abstreifung solcher allzu menschlichen Vorstellungsweisen. Das Absolute ist unpersönliches Sein; seine „Vollkommenheit" ist reine Seinsfülle, nicht der Besitz höchster moralisch-geistiger Qualitäten. Seine aktuale Unendlichkeit, nicht abtrennbar von der unendlichen Extension der Raumwelt, wird nicht von der innerlich qualitativen Unerschöpflichkeit einer absoluten Willenspotenz her verstanden. Und der Ausdruck der Seinsunabhängigkeit (Aseität), der gerade durch Spinoza so bekannt geworden ist: der Ausdruck der *causa sui* — hat hier nichts mehr von jener Selbstsetzung des schöpferischen Willens, sondern wird definiert nur durch die logische Folgebedingtheit der Existenz durch die unendliche Essenz. Das Absolute des Spinoza ist „Substanz" im starren dinglich-objektiven Sinne, so wie die Raummaterie Descartes' Substanz war; seine zeitlos-ewige Identität wird analog gedacht zur Einheit des unendlichen in überzeitlichen Gesetzen durchdeterminierten Idealsystems des Raumes. — Klar ist, wie solche Fassung des Absoluten dem Rationalitätsbedürfnis der philosophischen Begriffsbildung entgegenkam. Auch späterhin ist Spinozas Begriff der unendlichen Substanz vielfach ein Vorbild geworden für metaphysische Tendenzen, die das Sein der Dinge in logischer Konsequenz aus ihrem absoluten Grunde abzuleiten sich bemühten; etwa bei Schelling oder Hegel.

Die unendliche Substanz aber ist die einzige Substanz. So wie zwei Raumgebilde nicht selbständige seinsunabhängige Wesen bedeuten können, da sie gegenseitig sich begrenzen und ihre Existenz nur haben als zwei verschiedene Einschränkungen oder Modifikationen des Einen absoluten Raumes, — so können alle endlichen Dinge und Wesen nur als *modi* der unendlichen Substanz verstanden werden. Descartes' Henismus der materiellen Welt (der Wirklichkeitsbegriff des Raumkontinuums) arbeitet in Spinoza dem pantheistischen Daseinserlebnis in die Hände. Die Welt ist nicht ein Aggregat selbständiger Dinge, endlicher Substanzen, sondern ein unendliches Ganzes, in dem alles Einzelne nur gleichsam eine

oberflächenhafte Heraushebung und Abwandlung bedeutet, wie die flüchtigen Wellen auf dem unendlichen Ozean. Alle gesonderte und individuale Bestimmtheit von Einzelwesen ist in Wahrheit nichts als Einschränkung der allein im vollen Sinne seienden Unendlichkeit: *omnis determinatio est negatio!* Die Positivität substantiellen, in sich selbst beruhenden Seins kommt nur dem *ens absolute indeterminatum* zu.

Von hier aus kann es nur als eine bare „Inkonsequenz" erscheinen, wenn Descartes' Theismus außer der unendlichen Substanz Gottes noch endliche Substanzen gelten lassen wollte, denen, in irgend einem abgeschwächten und uneigentlichen Sinne, das *definiens* der Seinsunabhängigkeit doch noch zukommen soll.

In diesen Bestimmungen läuft Spinozas Pantheismus auf den Akosmismus zu. Daß die Natur göttlich ist, daß ihre ewigen Gesetze unmittelbarer Ausdruck und Daseinsweise der Seinsnotwendigkeit und Ewigkeit Gottes sind — diese Hinaufhebung des Wirklichen zum Absoluten wird selber wieder überlagert durch diese Auflösung des Weltseins und seiner Eigenbestimmungen in das einzige Sein der absoluten Einheit. Der Substanz-Monismus (besser -Henismus) Spinozas, der die Dualität von Gott und Welt beseitigt, wird zum „abstrakten Monismus", in dem kein eigentlicher Weg ist von der starren Identität des *ens absolute indeterminatum* zur Vielheit und Verschiedenheit der Dinge, der konkreten Daseinsmannigfaltigkeit der Welt. Trotz aller Übergangsansätze durch Einführung des wichtigen und schwierigen Begriffs der „unendlichen *modi*" (Brücke zwischen unendlicher Substanz und der Summe aller einzeln-endlichen *modi* der Dinge) bleibt doch die Wirklichkeit der Dinge und Weltwesen unableitbar, schattenhaft und scheinhaft — so wie denn alles Zeitliche (Geschehen, Werden, Tätigkeit im Endlichen) ja nur als Schein gegenüber der allein seienden Ewigkeit verstanden und alle Kontingenz des Wirklichen in die absolute Notwendigkeit des Göttlichen aufgehoben wird. Die mystische Preisgabe aller Dinge an das einzige Sein des Göttlich-Einen ist die eigentliche Grundtendenz in Spinozas pantheistischer Metaphysik.

C. DIE WELT DES GEISTIGEN.

Durch den Ausgang vom Cartesianischen Naturbegriff und durch die damit so gut zusammengehende Lehre von der Einen Gottsubstanz wird auch Spinozas Metaphysik der geistigen Wirklichkeit bestimmt und tief geschieden von der Seelenlehre der Traditionen. Die höhere Rationalität des Ausdehnungsseins gegenüber den Selbstgegebenheiten des Bewußtseins treibt den Rationalisten Spinoza dazu, Struktur und Seinsgesetzlichkeit der *cogitatio* ganz an diejenigen der materiellen Wirklichkeit anzugleichen. Die Spannung des Cartesianischen Dualismus wird ausgeglichen, indem das Geistige naturalistisch aus- und umgedeutet wird. — Die wahre wissenschaftliche und objektive Betrachtung der Körperwelt schaltet aus ihr als bloßem Mechanismus alle Zweckursachen und Wertqualitäten, wie sie menschliche Vorstellungsweise den Dingen anzudichten pflegt, vollkommen aus. Das Gleiche ist auch in der philosophisch-wissenschaftlichen Betrachtung geistigen Seins und Geschehens durchzuführen. Alle Strebungen, Vorstellungen, Affekte der Menschen sieht der Weise *sub specie quadam aeternitatis*, in jenem früher berührten Sinne: als Kreuzungspunkt ewiger Gesetze, als modale Sonderbestimmung eines einzigen notwendigen Weltzusammenhanges. Über die bloß methodische Forderung hinaus, die naturwissenschaftliche Betrach-

tungsweise mit ihrem grundsätzlichen Absehen von allen Final- und Wertmomenten auch in das psychische Leben hineinzuverfolgen, — wird ontologisch jede objektive Bedeutung dieser Bestimmungen für das gesamte Reich des Seelisch-Geistigen bestritten.

Damit kommt einmal das nach Descartes für alles Seelensein zutiefst konstitutive Seinsmoment in Wegfall: die Willensfreiheit! Die Seele ist ein geistiger Automat; nicht anders wie alle Körper, auch die Organismen, nur komplizierte Mechanismen sind. Das Freiheitsbewußtsein des Ich glaubt Spinozas Metaphysik des Geistes als bloße Selbsttäuschung des seine eigenen unendlich vielen und lückenlos determinierenden Bindungen nie völlig überschauenden endlichen Subjekts ansehen zu können. In Spinoza treibt jetzt der reine Kausalismus der Naturbetrachtung zu einem streng kausal verstandenen Determinismus. (Nur insofern dieses unendliche Kausalsystem selbst wieder als „ewiger" Folgezusammenhang in das göttliche Wesen und seine Seinsnotwendigkeit zurückverlegt wird [*causa sive ratio*], steckt doch noch etwas von dem teleologischen Determinismus früherer Zeiten auch in dieser neuzeitlich gewandelten Bestreitung der Willensfreiheit. Allerletzten Endes geht auch hier die Freiheit nicht an die undurchbrechliche Gesetzlichkeit des Naturmechanismus, sondern an die ewige und alleinige Macht des göttlichen Seins verloren! Der Pantheismus vollendet sich in der Aufhebung der Willensfreiheit und der damit verbundenen Auslöschung aller Sündenspannung und fundamentalen Gegensätzlichkeit von Gut und Böse in der Welt.) So ist Spinozas „Fatalismus" für alle spätere Metaphysik der Freiheit der eigentliche Gegenpol geworden; durch seine vom mathematischen Kausalnexus der körperlichen Dinge ausgegangene Lehre ist das metaphysische Problem der Willensfreiheit auf einen neuen Boden gestellt worden.

Als weitere Folge der Angleichung des Geistigen an den rationalistischen Naturbegriff ergibt sich die Auflösung des individuellen Ich. Die gegensätzliche Spannung des Cartesianischen Systems: Henismus im Naturbegriff und Pluralismus in der Welt der *res cogitantes* verschwindet. Auch in der Sphäre der *cogitatio* gilt der Satz, daß alle Besonderung und Bestimmtheit nur Negation sei. Spinoza kann keine ursprüngliche Selbstheit und Positivität in der Einzelperson, in der geistigen Individualität des Menschen sehen. Die Iche sind ihm nicht Substanzen. Sondern sie sind nicht anders *modi* des unendlichen Denkens und bloße Teilmomente des göttlichen Verstandes wie die Körperdinge bloße *modi* in der unendlichen Raumwelt sind. Die endlichen Wesen sollen auch hier nur die gegenseitig sich begrenzenden Ausschnitte aus einer unendlichen Sphäre des einzig Substantiellen sein. Auch auf diesem Gebiete noch arbeiten der Pantheismus und das rationale Vorbild des einen Raumsystems sich gegenseitig in die Hände. Spinozas intellektualistische Fassung des Seelischen erleichtert (wie so oft in der Geschichte der Metaphysik) die Auflösung der individuellen Persönlichkeit in die Einheit des unendlichen Intellekts; die Selbstheit und Autonomie persönlichen Wollens ist mit der Willensfreiheit verschwunden. Der Akosmismus ist auch hier das Endergebnis. Alle Erkenntnis und erkennende Liebe der Menschen zu Gott ist in Wahrheit einzig nur ein Blicken Gottes auf sich selbst. Und die angebliche Unsterblichkeit der Einzelseelen kann keinesfalls mehr bedeuten als die Ewigkeit modaler Ideenbestimmungen im göttlichen Verstande.

Individualistische Ansätze, anknüpfend bei Spinoza an die Wahrnehmung des Naturaufbaus von einfachsten (anorganischen) Körpern zu immer höheren und geschlosseneren Organismen bis zum Menschen hin — vom innerseelischen Bewußtsein der geistigen Individualität dagegen wird nicht ausgegangen —, kommen nicht auf gegen die Übergewalt des rein henistisch orientierten Pantheismus.

Gleichzeitig wird das in die umfassende Unendlichkeit des göttlichen Verstandes verschmelzende Ich gleichsam nach innen aufgelöst. Das Vorbild der Körpermechanismen wird auch in dieser Hinsicht auf das Gebiet des Seelisch-Geistigen einfach übertragen. Wie jeder Körper ein Komplex von Teilkörpern, so ist jede Seele nichts anderes als ein Zusammenhang von „Ideen". Das Ich wird zum reinen Summationsphänomen. Die Inhalte des Bewußtseins sollen in ihrem Ineinanderwirken das Bewußtsein selbst ausmachen. Für die Urgegebenheiten in dieser Sphäre, das Selbstbewußtsein des denkenden und wollenden Ich (Descartes ging davon als der festesten und sichersten Realitätsgegebenheit aus!) ist kein eigentlicher Raum in Spinozas naturalistischer Metaphysik des Geistes. Nur gleichsam hinterher wird der Begriff einer „Idee der Idee" zur Kennzeichnung dieser nicht übersehbaren Grundtatsache erdacht — ohne daß damit das eigentliche Kernmoment im Selbstbewußtsein, die tragende spontane Einheit gegenüber aller Vielheit der Inhalte und Erlebnisse, verständlich gemacht und ein wirklicher Begriff vom Umsichwissen des Wissenden gewonnen würde. — So dient gerade der Naturalismus dieses Denkers (dessen Psychologie, wie man gesagt hat, ganz „am Leibe klebt") der vollen und konsequenten Ausbildung eines von allen Hemmungen endlicher Ichsubstanzen befreiten akosmistischen Pantheismus.

D. PARALLELISMUS UND IDENTITÄTSPHILOSOPHIE.

Körperwelt und Seelenwelt stellen sich nun also dar als zwei Wirklichkeitsgebiete von streng analoger Seinsstruktur. Damit ist denn für Spinoza auch der Weg für eine einfache und rationale Lösung des seit Descartes offenstehenden Problems des Zusammenhanges von Ausdehnung und Denken gegeben, und zwar in beiden (bei Spinoza selbst recht unklar ineinander verwobenen) Richtungen: die Möglichkeit der psychophysischen Einheit des Menschen und die Möglichkeit der Erkenntnis der äußeren Natur durch den Geist. Ausdehnung und Denken bilden nicht zwei Welten von Substanzen, sondern nur zwei Reihen von Zusammenhängen, die zwar gegeneinander vollkommen heterogen sind, aber einander genau und streng entsprechen in den gestzlichen Abfolgen und Abhängigkeiten. *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Eine und dieselbe ewige Ordnung stellt sich hier nach zwei qualitativ voneinander schlechterdings geschiedenen und niemals ineinander übergreifenden oder einander irgendwie berührenden Seiten und Seinsdimensionen inhaltlich verschieden dar. Dem räumlichen Dreieck entspricht genau die Idee des Dreicks in der Dimension des Denkens. So kann die Erkenntnis, als reines Denken einzig auf die eigene Evidenz und rationale Folgerichtigkeit sich stützend, der Übereinstimmung mit dem Naturhaft-Realen unbedingt gewiß sein. Andererseits ist die Einheit des Menschen und der Zusammenhang der seelischen Vorgänge mit dem Körperlichen grundsätzlich gewährleistet, und von den bekannteren Erfahrungen in Wahrnehmung und Handlung auf die ganze Breite des psychischen und physischen Seins ausgedehnt. Das Körperliche

und das Geistige stehen an jedem Punkte in genauer funktionaler Entsprechung. Der Grund für einen unviersalen psycho-physischen Parallelismus ist gelegt, der mit der konsequenten Leugnung des als schlechthin unmöglich vorausgesetzten Wirkungsüberganges der einen Sphäre in die andere die Statuierung der durchgängigen Zugehörigkeit des Physischen zum Psychischen verbindet.

Auch hier hat der mathematizistische Rationalismus dazu geführt, die unmittelbar erfahrenen realen Sachzusammenhänge in ein System rein funktionaler Entsprechungen aufzulösen. Wobei dann allerdings, bei der metaphysischen Anlage des Ganzen, die eigentümliche Konsequenz in Kauf genommen werden muß, daß auch die untermenschliche Natur in allen Körpern ihr Entsprechen auf der Seite des Seelisch-Ideellen hat: mit der rein mechanischen Naturansicht verbindet sich eine Art von Panpsychismus, der in diesem Zusammenhang phantastisch genug anmutet. Descartes' grundsätzliche Restriktion des Seelenbegriffs auf die reine Selbstgegebenheit des Bewußtseins ist wieder preisgegeben.

Der Parallelismus der zwei Reihen beruht auf der Identität der Ordnung. Diese, in der Unendlichkeit ihrer Reihen, wurzelt eben in der Identität der einen Substanz. Ausdehnung und Denken sind deren „Attribute", verschiedene Wesensseiten Gottes, in deren jeder als einer in sich selber homogenen Unendlichkeit der Unendliche sich ganz ausdrückt und offenbart; — entfaltet in die nach ewiger Notwendigkeit erfolgenden Reihen der *modi.* Die Einheit des Menschen ist nur modale Folge der Ureinheit der göttlichen Substanz. Der Dualismus zweier Seinsarten ist reduziert auf den Monismus des einen Seins, das in Natur und Geist nur als in zwei verschiedenen Dimensionen gleichsam sich darstellt. Beide sind gleichgeordnet, von schlechthin gleichem Gewicht und Anspruch als Ausdruck und Darstellung der göttlichen Identität. Sie sind auch nur zwei uns allein bekannte und darum von uns fälschlich gleichsam herausgeschnittene Wesensseiten in einer aktualen Seinsfülle von wiederum unendlich vielen Attributen, darin sich das *ens absolute indeterminatum* ausdrückt. —

Hauptschrift: Ethica more geometrico demonstrata (posthum); Übersetzung von Baensch in der Phil. Bibl. (Meiner); auch bei Reklam. Neue Gesamtausgabe der Opera in 4 Bdn. Heidelberg 1925, hgg. von C. Gebhardt. — Darstellungen: O. Baensch, Sp. in Asters „Große Denker", Lpz. o. J. Bd. II; J. Volkelt, Pantheismus und Individualismus im System Sp.s, Lpz. 1872; C. Stumpf, Spinozastudien, Abh. d. Berl. Akad. 1919.

5. LEIBNIZ.

A. DIE SEELE ALS INDIVIDUELLE SUBSTANZ.

Die Idee des rationalen Systems und der deduktiven Metaphysik ist bleibender Leitgedanke auch für Leibnizens ganzes Philosophieren gewesen. Aber sie treibt hier nicht zur Vorherrschaft des ausgedehnten Seins und zur Naturalisierung des Geistigen. Leibniz' Metaphysik nimmt ihren eigentlichen Ausgang und ihre tiefere Orientierung immer wieder an der Selbstgegebenheit des Ich, am Seins- und Werterlebnis der konkreten und lebendigen Persönlichkeit. Es ist eine seiner fundamentalen

Überzeugungen, daß in der „Reflexion" des denkenden Bewußtseins auf sich selbst das Sein unmittelbar und wahrhaft berührt, erfaßt wird; die eigentliche innere Struktur der Dinge wird uns von hier zugänglich, wie wir denn (meint er) auch alle Grundkategorien unseres Wirklichkeitserfassens (Sein, Einheit, Substanz, Dauer, Handeln usw.) aus dieser Quelle schöpfen. Von der „Seele" her wird erst die ganze Wirklichkeit und Welt nach ihrem inneren Sein verständlich; die Selbstbesinnung des Ich muß die Grundlage sein für alle wahre Naturphilosophie.

Damit allein ergibt sich schon die schroffe Ablehnung jener Fassung des Substanzbegriffs, welche schließlich auf die Behauptung Spinozas hinausläuft, daß es nur Eine Substanz geben könne. Die geistige Welt zeigt uns unzweideutig pluralistische Struktur; alle „Monopsychiten" (mit ihrem Begriff vom „Einen Intellekt", von der „Weltseele" u. dgl.) gehen an der ursprünglichsten Realitätsgegebenheit vorbei. Die Seelen sind wahrhafte Substanzen, einfach (also unzerstörbar) beharrlich und in sich selbständig, wie auch Descartes betont hat. Ist das Merkmal der Seinsunabhängigkeit (Aseität) nur bei der unendlichen Ursubstanz in vollem Sinne anzutreffen, so zeigt das nur, daß es falsch ist, dies Merkmal als Grunddefiniens des Substantiellen überhaupt zu fassen. Daß die Seele, wenngleich endliches und also abhängiges Sein, dennoch wirkliche Substanz („Selbstand") ist, das zeigt sich darin, daß sie ihr Sein in eigenen Handlungen und Akten darlebt. Seelisches Sein ist wesenhaft als spontanes Tun eines einzelnen Subjekts, als ein Handeln von innen heraus zu denken, — in schroffstem Gegensatz zu solchen Wirklichkeitsbegriffen, welche vom Vorbild materiell-mechanischer Gegebenheiten aus endliches Sein überhaupt als passiven Ausschnitt und nur von außen her bewegten Zustand eines Universalen fassen wollen. Mögen „gewisse Quietisten" auch die Seelen „auf einen passiven Zustand zurückführen wollen", indem sie reine Ergebung in den Willen Gottes als die Erfüllung ihres Daseinssinnes fordern, — so kommt doch „diese Ergebung selbst von Akten der Liebe"! In Tätigkeiten des Denkens, Strebens, Wollens besteht das Sein der Seele. Ihr Selbststand ist Selbsttätigkeit. Substanz (so zeigt sich wenigstens auf diesem Boden) ist von Aktion unabtrennbar. Spontane Handlungen aber, wie sie in unseren seelischen Verhaltungen, Stellungnahmen, Taten uns innerlich im Selbstvollzug bewußt sind, beweisen das Dasein echter Einzelsubstanzen.

Der Cartesianische Pluralismus der *res cogitantes* tritt hiermit also wieder in den Vordergrund und reißt, verbündet mit der dem Okkasionalismus und dem Spinozismus gleichermaßen feindlich entgegentretenden Betonung menschlich-geistiger Aktivität und Freiheit, den Primat der Seinsauffassung an sich. Und er vertieft sich gleichzeitig zum eigentlichen Individualismus. Die Seelen sind nicht nur Einzelsubstanzen, sondern eine jede ist als ein *ens singulare* in sich einzigartig. Das *principium*

individuationis liegt (vom Seelisch-Geistigen des Menschen aus gesehen) nicht in der äußerlichen Abgrenzung der Einzelwesen durch Teilungen in Raum und Zeit, noch in Besonderungen der Materie, sondern in der inneren qualitativen Selbstheit der tätigen Substanz. Durch ihr gesamtes Sein und Wesen, durch jede Regung ihrer Spontaneität individuiert sich die Person — ganz unabhängig davon, wie sie hineinwirkt in eine raum-zeitlich-materielle Welt. Bei seelisch-geistigen Wesen ist numerische Verschiedenheit *eo ipso* auch ein Gegenüber absoluter Individuen. Die Herausarbeitung dieses Gedankens (eines der größten Verdienste der Leibnizischen Metaphysik) stellt sich in schroffen Gegensatz zu jenem Satz Spinozas von der Negativität der Bestimmtheit. Für Leibniz ist, vom Gedanken der wesenhaften Personalität und Individualität geistigen Seins aus, das Einzelwesen gerade das *ens positivum*. Das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen wird unter ganz anderen Kategorien als denen der räumlichen Begrenzung und Aussonderung gefaßt, ohne Rücksicht darauf, daß damit der Boden jener anschauungsgemäßen Rationalität verlassen wird. —

Zum Wesen der seelischen Substanz und Individualität gehört nach Leibniz ferner noch, daß ihr Sein nicht bloß ein Miteinander und Nacheinander von Akten ist, sondern eine kontinuierliche Entwicklung. Alles geistige Leben der individuellen Seele ist strebende und tätige Selbstentfaltung von innen heraus; in der Einheitlichkeit und Einzigartigkeit dieses Entwicklungsganges definiert sich gerade die Individualität der einzelnen Substanz. Auch die Unsterblichkeit der Seele ist nicht als bloße Fortdauer der unzerstörlichen Substanz zu denken, sondern als eine unendliche Entwicklungsreihe, in deren Fortgang immer Neues aus Keimen und Anlagen sich zur geistigen Aktualität und Klarheit durchringt. In der fortschreitenden, einheitlich zielgerichteten Bewegung liegt Sein und Lebenssinn der seelischen Substanz.

B. DIE EINHEITSPRINZIPIEN DES ORGANISCHEN LEBENS.

Von der Selbstreflektion der Seele aus sucht Leibniz nun auch nach dem wahrhaft Substantiellen in der äußeren Natur. Als nahe verwandt in ihrer prinzipiellen Grundstruktur erweisen sich ihm die Lebewesen aller Arten und Stufen. Auch im Reich des Organischen herrscht offensichtlich der Pluralismus selbständiger Einzelwesen (Tiere, Pflanzen), deren Sein selbsttätiges Leben ist, ein Handeln von innen heraus, ein Sichentfalten aus verborgenen selbsteigenen Keimen und Anlagen. Auch hier ist ferner jedes Einzelwesen in sich selbst, nicht erst durch äußere Abgrenzung in Raum und Zeit oder durch materielle Einflüsse, individualisiert, von einzigartiger Beschaffenheit und Entwicklungsweise. Zwar sind uns alle diese Lebewesen als räumlich ausgebreitete Körper gegeben, und damit als Komplexe von Teilmomenten; — in scharfem Gegensatz zum schlechthin Einfachen, Unteilbar-Einheitlichen des Ich-

bewußtseins. Aber es wäre eben grundverkehrt nach Leibniz, in dieser äußeren Gestalt und Masse das substantielle Sein des Lebewesens, das innere Prinzip seiner spontanen Selbstentwicklung sehen und suchen zu wollen. Im Stoffwechsel werden die räumlich-körperlichen Teile des Organismus alle ausgewechselt; seine Identität aber, sein einheitliches Lebensgesetz, seine Individualstruktur und Einzigkeit wird davon nicht berührt. Nichts ist verkehrter als Descartes' Versuch, den Organismus als ein bloß-mechanisches System aufzufassen. Alle körperlichen Teile, samt allen mechanischen Vorgängen, die sich in und zwischen ihnen zweifellos abspielen (sodaß tatsächlich hier ein unbegrenztes Feld für die mechanische Naturerforschung offen liegt) stehen beim Organismus wesenhaft im Dienste einer herrschenden Lebens- und Entwicklungseinheit, die selbst nicht mehr als Mechanismus und überhaupt nicht als ein räumlich-materielles Etwas gedacht werden kann. Die neue Methodik der mechanistischen Naturauffassung muß verbunden werden mit der alten Lehre von den substantiellen Formen und Entelechien — wobei Leibniz die letzteren, in strenger Analogie zu den seelischen Einzelwesen, nicht als allgemeine Form- und Artprinzipien faßt, sondern als handelnde Individualsubstanzen. So werden ihm diese *principes de vie* zu genauen Gegenbildern der Iche oder Seelen: auch im Bereich der untermenschlichen organischen Natur sind es einfache, unteilbare, immaterielle, selbsttätig sich entwickelnde und absolut von innen her sich individualisierende Einzelsubstanzen, auf denen alles Dasein und alle Wirklichkeitszusammenhänge zuletzt beruhen. Ja, Leibniz geht so weit, auch diese Lebensprinzipien als wesenhaft unzerstörbare (weil eben unteilbar-einfache) Substanzen anzusehen, und ihnen eine Art von Unsterblichkeit zuzusprechen: Geburt und Tod (Ausbildung und Auflösung leiblicher Organsysteme) sollen auch hier nur besonders markante Phasen in der unendlichen Daseinsentwicklung des in sich immateriellen Lebewesens sein. Für Leibniz ist es ein unausdenkbarer Gedanke, daß die lebendige Individualität der Einzelkreatur, und sei es auch nur diejenige des kleinsten Tieres oder der geringsten Pflanze, je verlöschen könnte. Der Lebenssinn des Tätig-Individuellen ist ihm ein grundsätzlich unendlicher und unerschöpflicher. In diesem Sinne hat ein jedes Wesen seine „Seele“.

C. DER PLURALISTISCHE DYNAMISMUS.

Dem Seinsbegriff, wie Leibniz ihn gewonnen hatte in der Orientierung auf die Sphäre des Seelisch-Personalen, und der zugleich auch an der Welt des organischen Lebens sich ihm durchweg bestätigte — kamen nun auch entscheidende Resultate aus seinen Untersuchungen des Wesens der anorganischen Natur (der Materie) entgegen. Der Cartesianisch-Spinozistische Henismus wird sogar auf seinem Urgebiet (der räumlich-materiellen Wirklichkeit) bekämpft und durch den Pluralismus tätig wirkender Substanzen ersetzt. Der Raum als Idealsystem ist in der Tat

ursprüngliche Einheit; alle räumlichen Sondergestaltungen sind nur modale Einschränkungen des einen Ganzen. Die Teilbarkeit des reinen Raumes zerstört nicht seine Einheit. Aber von dieser Idealeinheit des Kontinuums muß das Reale unterschieden werden! Der Raum ist nicht Substanz. Die Materie im Raum aber setzt, wenn sie als Räumlich-Wirkliches wesenhaft teilbar sein soll, reale Teile voraus. Wo Teilbarkeit an realem Sein besteht, da liegt auch wirkliche Geteiltheit vor, Zusammensetzung aus Teilen. (Auch die unendliche Teilbarkeit setzt, wo sie wirklich vorliegt, aktuale unendliche Geteiltheit voraus!) Alle Zusammensetzung aber verlangt zuletzt selbst nicht mehr teilbare, und also schlechthin einfache Elemente der Zusammensetzung. Alle Atomistik geht von dieser ontologisch richtigen Voraussetzung aus. Der atomistische Pluralismus hat in der Theorie der Materie den unbedingten Vorzug vor der Kontinuitätsauffassung mit ihrer fragwürdigen Ineinsetzung des Idealen mit dem Wirklichen. Aber er kann seinerseits nie zu den gesuchten Elementen kommen, weil alle materiellen „Atome" als räumliche eben wieder wesenhaft teilbar sein müssen, bis ins Unendliche. — Folglich müssen die Elemente aller Dinge, die wahrhaften Atome, unräumliche also immaterielle Einheiten sein.

Über das Räumlich-Materielle, wie *Descartes* es dachte, drängt aber ausserdem auch die *physikalische* Betrachtung der Körper und Bewegungen hinaus. Die Undurchdringlichkeit des Materiellen, die Trägheit und lebendige Wirkungskraft bewegter Körper setzt über alles Geometrische und Phoronomische des Cartesianischen Mathematizismus *dynamische* Prinzipien als die entscheidenden Konstituentien materiellen Seins und Geschehens voraus. *Descartes* hat Recht, wenn er aus den Gesetzesforschungen der mathematischen Naturwissenschaft alle Erklärungen durch verborgene Kräfte hinausweist; aber er irrt, wenn er auch für die Metaphysik den Kraftbegriff entbehren zu können meint. Die träge tote Masse ist nicht Substanz; Masse ist selbst erst Resultat dynamischer Faktoren. Alle bloßen Raum- und Bewegungsbestimmungen sind wesenhaft relativ und setzen also in den Dingen absolute innere Bestimmtheiten dynamischer Art voraus. Die nach *Descartes* die eine Raummaterie zu den einzelnen Körpern und deren Wirkungszusammenhängen differenzierenden Bewegungen müssen ihrerseits dynamischen Ursprung haben. — So ergibt sich, daß die metaphysischen Prinzipien des von der Wissenschaft allenthalben in der gegebenen Natur vorauszusetzenden und immer weiter zu erforschenden Mechanismus über den Bereich des Räumlich-Materiellen hinausliegen. Die eigentlichen Substanzen und Ursachen sind selbst für das anorganisch-materielle Sein nicht in einer homogenen Raummaterie zu suchen, sondern in substantiellen Einheiten immaterieller Art, deren Sein (nicht anders als das der Seelen und der Lebensprinzipien) wesenhaft Tätigkeit, Wirken ist und auf deren innere ursprüngliche Bestimmtheit und gleichsam Individualität alle Differenziertheit der uns im Raum gegebenen Natur mit ihrem ungeheueren Reichtum von Formen, Gesetzen und Einzelbildungen zurückgeht. Die Geltungsbereiche von Wissenschaft und Metaphysik sind scharf zu trennen. Die *Wissenschaft* geht grundsätzlich und wesenhaft nur auf den Zusammenhang und die gesetzliche Ordnung von „Phänomenen"; erst die *Metaphysik* fragt nach den Kraftsubstanzen, welche diese Erscheinungswelt „fundieren". Die unserer sinnlichen Erfahrung gegebene (und von der mathematischen Naturwissenschaft nach ihren immanenten Bedingungszusammenhängen zu durchforschende) Raumzeitwelt in ihrem stetigen Zusammenhang erweist sich erst der metaphysischen Analyse als Resultat und Erscheinungsfolge eines unendlichen Inbegriffs von diskreten Einzelsubstanzen.

D. DIE „MONADEN“ UND IHR HARMONIESYSTEM.

Die Grundstruktur der Dinge ist also die gleiche in allen Seinsbereichen. Der Dualismus der Substanzen ist beseitigt. Die tragenden Prinzipien und die treibenden Kräfte in allen Wirklichkeiten sind „Monaden“, einfache, immaterielle und spontane Einheiten. Ihre Arten sind nur gradweise verschieden, nicht in der Grundstruktur. Überall ist Leben, Individualität, Entwicklung tätiger „Kreaturen“, auch da wo wir nur tote, homogene und träge Masse zu sehen glauben. Die metaphysischen Gesetze der Analogie und der Kontinuität beherrschen das Universum; was wir in uns an Sein ergreifen, finden wir in abgestufter Form in allen Dingen. — Von dieser Einstellung aus treibt Leibniz' Immaterialismus nun auch geradewegs auf einen Spiritualismus hin. Die niedern untermenschlichen Monaden der Natur sind nicht nur nach der allgemeinen Seinsstruktur unseren Seelen (dem „Ich in uns“) analog zu denken, sondern ihr inneres Sosein und ihre Tätigkeit sollen überhaupt von den psychischen Gegebenheiten her verstanden werden! Wie die Tiere offenbar Vorstellung und Streben haben, nur ohne Selbstbewußtsein und Reflexion, so stellt nach Leibniz auch pflanzliches Leben, von innen her gesehen, in der Einheit der Monade, nur eine dumpfere Form des Vorstellens und Strebens dar, und noch die niedersten (die „nackten“) Monaden können wir uns nach ihrem Ansichsein verständlich machen durch den Hinweis auf Zustände tiefer Ohnmacht und traumlosen Schlafes in uns selber. Jede Kreatur überhaupt ist in ihrer Art ein vorstellendes und strebendes Individuum, so unendlich verschieden auch die Grade der Klarheit in solchem Vorstellungsleben sind. Die ganze untermenschliche Natur in der Stufenordnung ihrer Formen und Seinsarten ist ein Entwicklungssystem, das auf das menschliche Bewußtsein und die lichtvolle Klarheit geistigen Lebens hindrängt. —

Je schroffer Leibniz den Pluralismus durchführt, um so dringlicher wird ihm die Frage nach dem Weltzusammenhang. Auch ihn beschäftigt das Rätsel der transeunten Kausalität. Daß wirkliche Substanzen gegenseitig ihre Akzidenzien auswechseln sollen, erscheint schon für sich allein unausdenkbar. Wie aber gar einfache Substanzen von der Art der Seelen (und ohne die Vermittlung des als bloß phänomenal erkannten Räumlich-Materiellen) aufeinander wirken sollen, ist erst recht unbegreiflich. Leibniz' Rationalismus zieht den Schluß, daß es reale Einwirkung endlicher Substanzen aufeinander überhaupt nicht gibt. Jede Monade ist streng in sich geschlossen und wirkt nur auf sich selbst, in ihrer Selbstentfaltung. Jede Kreatur ist von den anderen allen unabhängig, ihnen in keinem Sinne unterworfen; alles was sie ist und wird, holt sie rein aus sich selber. Der Weltzusammenhang aller Substanzen kann keinesfalls in äußerlich kausalen Einwirkungen gesucht werden (das hat nur Sinn für die Erscheinungen). Sondern er ist von höherer Art: ein absoluter Sinnzusammenhang der aufeinander harmonisch abgestimmten Individuen und

Individualentwicklungen. Von den Idealsystemen und den funktionalen Ordnungen der Mathematik aus will Leibniz die Einheit des Universums über der Vielheit der Einzelsubstanzen begreifen. Auch hier löst der Rationalismus die Wirkungsrelationen in bloße Ordnungszusammenhänge auf. Das Universalgesetz, die *universitas ordinata* des Weltsystems bestimmt jedem Einzelnen schon in der Grundkonzeption seines Wesens gleichsam seinen Ort und seinen Lebensweg. Jede individuelle Substanz steht ihrem innersten Wesen nach von Anfang an und immerfort in den synthetischen Relationen der objektiven Weltgesetzlichkeit. Die „Harmonie", das sinnvolle Ineinanderspielen aller Dinge ist, bei voller Selbstheit ihrer inneren Spontaneität, für alle Stadien ihrer Entwicklung „prästabiliert". Das Weltgesetz konkresziert in jeder einzelnen Substanz zum Individualgesetz ihrer Lebenskurve.

Jede Substanz wird damit zum wahren Mikrokosmus. Die Unendlichkeit aller Dinge ist in jedem Einzelnen von ihnen „repräsentiert"; eindeutige Zuordnung, genaue funktionale Entsprechung verbindet jedes Ding und jeden Vorgang im Universum mit inneren Lebens- und Vorstellungsmomenten jeder einfachen Substanz. Alle menschliche Erkenntnis beruht auf diesem Funktionalzusammenhang; und wenn die einzelne Seele nur einen Teil des Universums zu fassen scheint, so ist in Wahrheit ihr Vorstellen und Begreifen nur ein explicit-bewußter Ausschnitt aus dem schlechthin unendlichen Repräsentationsbesitz in ihrem Innern. Jeder Teil des Harmonie-Universums spiegelt das Unendliche Ganze; repräsentiert es mit dem, was er selber ist und hat und lebt; und jeder spiegelt es auf einzigartige Weise: die Individualität der einzelnen Substanz ist gar nichts anderes als die besondere Schichtung und perspektivische Gruppierung ihrer unendlichen Repräsentationsgehalte nach Graden der Deutlichkeit und Klarheit.

Es ist, kein Zweifel, daß diese Fassung des Weltbegriffs vom Idealsystem streng rationaler Gesetzesordnungen aus Tendenzen in sich birgt, welche die substantielle Selbstheit der Einzelwesen nun doch wieder zu verflüchtigen und sie zu blossen Gliedmomenten und Funktionseinheiten eines Universalen herabzudrücken drohen. Am stärksten wird das sichtbar am Problem der Freiheit. Leibniz hält, im Gegensatze zu Spinoza, unbedingt fest an der Freiheit der Kreaturen, an dem „Wunder" der „freien Substanzen". Und doch scheint wirkliche Freiheit bei Einzelwesen unvereinbar mit einem Weltzusammenhang, dessen Harmonik nur dadurch bestehon und fortdauern kann, daß jedes Individuum bis in die kleinsten Einzelphasen seiner unendlichen Entwicklung gesetzlich „prästabiliert" ist. Auch bei Leibniz verbindet sich in sehr eigentümlicher Weise ein mathematisch-idealer Ordnungsrationalismus mit einem religiös-teleologischen (aber hier nun in keinem Sinne mechanistisch-naturalistischen!) Determinismus.

E. DER METAPHYSISCHE OPTIMISMUS.

Urheber der prästabilierten Harmonie ist die göttliche Urmonade; das Sinngefüge des Universums gründet im Verstand und Willen des absoluten personalen Geistes. Unendliche Möglichkeiten des Existierens liegen gleichsam bereit im Inbegriff der idealen Wesenheiten oder der „ewigen Wahrheiten" im göttlichen Verstand. Nicht alles Mögliche wird realisiert, sondern nur ein bestimmter Ausschnitt und eine ganz bestimmte Kombination von komposiblen oder miteinander möglichen Essenzen ist zu der Wirklichkeit unseres Universums zusammengefügt. Das Prinzip dieser Auswahl und Zusammenfügung aber (religiös gesprochen: das bestimmende Prinzip des göttlichen Schöpfungswillens) ist selbst für Leibniz noch ein rationales: das *principe du meilleur* oder *principe de convenance*. Der Rationalismus drängt zum Optimismus, nach welchem alles Wirkliche „vernünftig" ist im axiologisch-teleologischen Sinne.

Unter allen möglichen Welten (d. h. möglichen Kombinationen von miteinander vereinbaren Essenzen) ist die zur Wirklichkeit gelangte Welt die schlechthin beste; ihre Harmonie verwirklicht das gleichsam rechnerische Maximum von Realität und Vollkommenheit, das in einem Inbegriffe endlicher Dinge überhaupt möglich ist. Alle Übel und scheinbaren Zweckwidrigkeiten unserer Wirklichkeiten erweisen sich dem tieferen Eindringen als notwendige und den Sinn des Ganzen steigernde Momente. Auch die Negativität des Bösen erweist sich dem auf die Seinsfülle des ganzen Universums eingestellten Blick als Disharmonie im Einzelnen und für den Einzelnen, durch welche die umfassende unendliche Allharmonie nur positiv gesteigert und erfüllt wird. Nichts könnte besser sein und anders gewünscht werden in dieser Welt unendlich mannigfaltiger und in unendlicher Fortentwicklung harmonisch sich ergänzender Individualsubstanzen, welche „die beste aller möglichen Welten" ist.

Hauptwerke: Discours de métaphysique, Monadologie, Theodizee. — Übersetzungen in der Phil. Bibl. (Meiner). — Darstellungen: E. Cassirer, Freiheit und Form, 1916, S. 33—96; Heimsoeth, L.' Weltanschauung, Kant-Studien 1917 (Bd. 21, S. 365 ff.); H. Pichler, L., Ein harmonisches Gespräch. Graz 1919; H. Schmalenbach, L. München 1921; D. Mahnke, L.' Synthese von Universalmathematik und Individualmetaphysik. Halle 1925. (Jahrb. f. Phänomenologie); Mahnke, L. u. Goethe. Erfurt 1924.

IV. DIE METAPHYSIK IN ENGLAND.

Eine eigene und sehr eigentümliche Entwicklung hat die Metaphysik dieser Zeit in England genommen. Sie ist besonders eindrucksvoll durch die Herausarbeitung schlechthin extremer Positionen: einsetzend mit dem Aufbau des ersten streng materialistischen Seinssystems der Neuzeit führt sie am Ende auf einen reinen Spiritualismus, wie er in dieser Schroffheit noch nie und nie wieder gelehrt worden ist.

1. HOBBES.

A. MATERIE UND BEWEGUNG.

So sehr Th. Hobbes in seiner erkenntnistheoretischen Haltung grundverschieden ist von den führenden Denkern auf dem Festlande, — als Metaphysiker steht auch er in dem Bannkreis des naturwissenschaftlich orientierten Rationalismus. Die Entwicklung des Natur- und Seinsbegriffs von Galilei zu Descartes will er, strenger und konsequenter als der letztere, zu Ende führen. Das mathematische Idealgefüge der Euklidischen Geometrie ist auch ihm das Vorbild des wissenschaftlichen, des metaphysischen Systems. Und nur das Rationale, das Wissenschaftlich-Konstruierbare wird als wahrhafte Realität anerkannt.

Alle Vorgänge der äußeren Natur sind, unter Abweisung jeglicher teleologischer Prinzipien, streng mechanistisch zu erklären; alles Natursein besteht in Körpern und deren Bewegungen. Entgegen Descartes' Ontologie der an sich starren Ausdehnungssubstanz, zu welcher die Bewegung bloß als Akzidenz oder Modus hinzuzutreten scheint, wird aber nun hier der Versuch gemacht, die Bewegung selbst (als das eigentliche Forschungsobjekt der neuen Naturwissenschaft und ihrer Gesetzesforderungen) zum Fundamentalprinzip der Materie zu erheben. Wie die Physik den gegebenen kompakten und scheinbar durchweg qualitativ bestimmten Körper in gesetzlich bestimmte Bewegungsvorgänge und -Zusammenhänge auflöst, so ist das Körperliche überhaupt als durch Bewegungen konstituiert zu denken. Bewegung ist es, was nach Hobbes (entgegen jener Ineinssetzung Descartes') den wirklichen Körper vom bloßen Raume unterscheidet. In ihr ist also das eigentliche Realprinzip zu suchen. (Ein Sein des Raumes als solchen gibt es nicht.) So wird eine dynamische Theorie der Materie angestrebt; zugleich drängt der Seinsbegriff vom Substantialismus auf einen reinen Aktualismus hin: ein substratloser Prozeß liegt allen Dinggegebenheiten der Natur zu Grunde.

Diese Betrachtungsweise wird nun von Hobbes übertragen auf den Menschen und die Seele. Die bloße „Konsequenz" scheint es von ihm zu fordern, hier nicht mit einem Male Halt zu machen und mit einem gänzlich anderen Seinsbegriffe einzusetzen — wie Descartes das tat. Auch der Mensch gehört zur Natur, steht im Naturzusammenhange; also be-

steht auch sein eigenes ganzes Sein in Körpern und Bewegungen. Die Erkenntnisforderungen der neuen Wissenschaft treiben bei Hobbes rücksichtslos auf dem Wege über den Naturalismus bloßer Übergriffe der Methodik hinaus auf die Metaphysik des Materialismus. Alles Seiende schlechthin muß auf den Generalnenner wissenschaftlich berechenbarer Bewegungszusammenhänge zu bringen sein. Gegenstand der Erkenntnis im eigentlichen neuen Sinne sind nur die Körper (Bewegungen); also ist die ganze Philosophie und Seinslehre überhaupt unter den Titel „*de corpore*" zu stellen.

B. EMPFINDUNG ALS BEWEGUNGSREAKTION.

Erleichtert wird dieser (typisch-rationalistische) Sprung von den Forderungen der Methodik auf die Fassung des Seinsbegriffes für Hobbes durch seine Betrachtung des Menschen als erkennenden Wesens. Wie andere Denker der Zeit wendet er sich kritisch gegen die alte Theorie der „Spezies". Aber was er daran bekämpft, ist nicht so sehr (wie doch bei Leibniz) die Plumpheit des Versuchs, Erkenntnis überhaupt als bloßes Übernehmen und Hineinspazieren der Dinggegebenheiten in das Subjekt aufzufassen; sondern ihm liegt zunächst nur daran: den wandernden Substanzen jener „Bildchen" eine der neuen Naturwissenschaft gemäßere Vorstellungsweise entgegenzusetzen: reine Bewegungswirkungen sind es, sich fortpflanzend durch die physikalischen und physiologischen Medien, welche uns unsere Bilder von der Außenwelt vermitteln. Bewegungen, die unsere Netzhaut treffen, von da durch Nerven zum Gehirn und weiter sich fortpflanzen, sind die alleinigen Ursachen unserer Lichtempfindungen. — Diese „Empfindungen" selbst nun aber — was sind sie dann anders als unmittelbare Reaktionen des Zentralorgans auf die eindringenden Bewegungen? Das heißt aber: Was sind sie anderes als Gegenbewegungen? Bewegung kann doch nichts anderes hervorrufen als wieder Bewegung! Also — ist das „*phantasma*" (die Empfindung, pure Sinnesvorstellung) schlechthin nichts anderes als ein Bewegungsvorgang. Descartes wollte die Tiere als reine reaktive Mechanismen auffassen; schön: aber auch die Tiere haben wie der Mensch Empfindungen. Die Sache wird erst klar und konsequent, wenn man es zugibt, daß die Empfindungen schlechthin nichts anderes sind, als Bewegungsreaktionen, also selber Bewegungen. Es bedarf nicht der Annahme einer psychischen Substanz oder eines Seelenraumes, in welchen die „Spezies" der Außendinge hineinzuwandern hätten; auch das Sein und Geschehen der Empfindungen ist ein Vorgang in Körpern und Bewegungen.

Das offensichtlich Paradoxe in dieser Unterordnung von „Empfindung" unter die Vorgänge der räumlichen Bewegung erscheint für Hobbes aufgehoben durch seine neue (dynamische) Betrachtung des Bewegungsbegriffs, wonach neben und vor allem extensiven Bewegungsverlauf, auf den Descartes' Bewegungslehre sich allein bezog, auch ein reines Intensitätsmoment in aller Bewegung anerkannt werden muß: der *conatus*, als ein unendlich kleiner Beginn der Bewegung, eine Bewegung höherer Art und Ordnung gleichsam,

die wir uns vorstellig machen können aus unseren eigenen Erlebnissen des Andrangs und Strebens vor Beginn der Handlung. Bewegung ist eben nicht dieses bloß Äußerlich-Erstreckte, als welches sie gewöhnlich gedacht wird; also ist da auch kein absoluter Gegensatz zur Sphäre der Empfindungen. Empfindungszustände sind eben intensive, zunächst unausgebreitete Effekte von Bewegungen, mit der Tendenz zu extensiver Gegenwirkung gegen die empfundenen Objekte hin.

Daß in diesen ganzen Betrachtungen immer doch ein Abgrund geflissentlich überdeckt oder übersehen wird: die Kluft zwischen dem die Empfindung ermöglichenden oder auch „bewirkenden" objektiven Vorgang und der Empfindung (*phantasma*) selbst als des subjektiv erscheinenden Vorgangs oder des Bewußtwerdens der Einwirkung — darüber ist sich Hobbes nie klar geworden, so sehr er in einem viel zitierten Worte zugestanden hat, daß von allen Phänomenen das Erscheinen selbst (τὸ φαίνεσθαι) oder die Tatsache, daß gewisse Körper in der Welt die Fähigkeit besitzen, Bilder der anderen Körper in sich zu erzeugen, das Wunderbarste sei! Der konstruktive Machtspruch des rationalistischen Materialismus setzt sich an die Stelle der schlichten Anerkennung der Gegebenheiten. Die Kehrseite ist dann (wie so oft beim naturalistischen und materialistischen „Monismus"!) die These, daß in gewissem Sinne allen Körpern Empfindungsfähigkeit (weil Bewegungs-*conatus*, Druck und Streben) zukomme. Der Materialismus will in eine Allbeseelungslehre umschlagen, welche die Welt der Bewegungssysteme gleichsam von innen als Empfindungs- und Strebenszusammenhang versteht.

C. DER MATERIALISMUS.

Hobbes' metaphysische Anthropologie nun geht von der sensualistischen Voraussetzung aus, daß die intensiven Zuständlichkeiten bei Empfindungen und die dazu gehörigen sinnlichen Triebmomente die schlechthin elementaren Bestandteile seien, aus denen alles „höhere" Seelenleben sich, als Komplexion derselben, erklären lasse. Alle inneren Vorgänge der „Seele" sind Kausalzusammenhänge, die letzlich auf reaktive Bewegungen des Organismus zurückgehen. Teleologische Momente sind hier ebensowenig anzunehmen wie in der äußeren Natur. Auch der Motivationsprozeß ist ein kausalmechanischer. Wille, das ist ein Komplex von Begehrungen. Gemütsvorgänge sind Bewegungsreaktionen, Umsetzungen äußerer Bewegungen in innere, extensiver in intensive; Handlungen wiederum sind Umsetzungen innerer Bewegungen in äußere. Ein einheitliches System der Wissenschaft und eine einheitliche Methodik muß uns über Mechanik und Physik zur Lehre vom erkennenden, wollenden, handelnden Menschen führen. Ihr Gipfel ist die Lehre vom Staate, als dem „künstlichen Körper". Wie der einzelne Mensch samt seinen Vorstellungen und seinem Willen Bewegungssystem (und also „Körper") ist, so auch der von menschlichen Willen künstlich gemachte übergreifende Zusammenhang der Individuen in der Gesellschaft. Ein Aufeinanderstoßen von Triebtendenzen und Interessenmechanismen, von Leidenschaften, Überlegungen und Handlungsreaktionen ist der Staat, nichts anderes; ein kompliziertes System von Bewegungen und Gegenbewegungen also, doch von der gleichen Gesetzmäßigkeit und Seinsstruktur wie die Naturvorgänge; also — Körper. Was immer unserer äußern oder inneren, persönlichen oder sozialen Erfahrung vorkommen

mag, es ist stets nur ein Ausschnitt aus dem umfassenden Bewegungssystem des Weltzusammenhangs.

Fort also nun auch mit aller Rede von unkörperlichen Substanzen! Sie sind, nach Hobbes, nicht besser wie viereckige Zirkel: sinnlos schon als Begriff. Sie können keine Existenz haben und haben keine. „Existieren" ist für uns gleichbedeutend mit: einen Ort im Raume haben oder räumlich sein! Der Raum aber (dies unterscheidet Hobbes' Materialismus scharf von dem der antiken Atomisten) ist kein eigenes Sein, das Anderes (und etwa auch Unkörperliches) in sich aufnehmen könnte; er ist nichts als die Ausdehnung realer Körper; nur unsere Vorstellungsweise löst ihn von den Dingen ab (*imaginarium phantasma rei existentis*). „Substanz" und „Körper" sind gleichbedeutende Begriffe; Ausdehnung und Bewegung sind die einzigen Grundbestimmungen der Dinge an sich selbst. Wie sollten wahrhaft unkörperliche Dinge uns auch gegeben werden können: nur durch die Sinne haben wir Kunde von Dingen, und die Sinne nehmen nur auf, was durch Bewegungen auf sie wirkt, also nur Körper. Tatsächlich kennen wir ja auch die „seelischen" Gegebenheiten nur in Äußerungen und Bewegungsakzidenzien organischer Körper. — Es dürfen also die Träger, die Subjekte der Vorstellungen, Gedanken, Wollungen nicht (mit Descartes) als „Geister" oder „Seelen" bezeichnet, sondern sie können allein *sub ratione corporea sive sub ratione materiae* begriffen werden. Auch Gott muß, soll er existent und substantiell sein, als Körper gedacht werden; die einzige positive Aussage, die wir von diesem sonst nur negative zu umschreibenden, an sich für uns unfaßbaren Wesen (das wir als letzten Grund aller Bewegungen annehmen müssen) machen können, ist gerade seine Existenz, und also sein Bestand als körperliche Substanz. Die Körperlichkeit Gottes leugnen, ist für Hobbes gleichbedeutend mit erklärtem Atheismus. —

Hauptwerk: Elementa philosophiae, London 1655ff., in 3 Teilen. — Auswahlübersetzung: „Grundzüge der Philosophie" in der Phil. Bibl. bei Meiner. — Darstellungen: F. Tönnies, Th. H. Lehre. Stuttg. 1922. Dilthey, Ges. Schr. Bd. II, S. 360—368. M. Frischeisen-Köhler, Zur Erkenntnislehre und Metaphysik des Th. H., Festschr. f. A. Riehl, 1914, S. 249—311.

2. RALPH CUDWORTH UND HENRY MORE.

Der Materialismus von Hobbes und überhaupt die zeitgenössischen Tendenzen auf Ausweitung des (Cartesianischen) Mechanismus zum Universalsystem der Natur und des Seins haben in England eine heftige Gegenbewegung ausgelöst. Der Kampf gegen den „Materialismus" und „Atheismus", gegen die „Hobbesianer", „Spinozianer" usw. wird treibendes Motiv der führenden Systeme. Die wichtigsten unter ihnen stehen miteinander im Zusammenhang der „Schule von Cambridge", deren Bedeutung für das Weltbild des damaligen und des späteren England (z. B. für den metaphysischen Hintergrund der Lockeschen Erkenntnistheorie wie der Newtonischen Naturwissenschaft) immer noch ungenügend gewürdigt ist. Als einflußreichster Führer dieser Gruppe gilt

R. Cudworth. Die Tendenzen seiner Metaphysik sind weitgehend analog den Leibnizischen (Hervorkehrung der teleologischen und übermechanischen Strukturen in aller Natur und Wirklichkeit, bei voller Anerkennung des Mechanismus auf begrenztem Felde; Nachweis des Immateriellen und Geistigen auf dem Grunde alles Materiellen, mit der Zuspitzung auf ein theistisches Urprinzip); wie denn auch seine Lehre von den „plastischen Naturen" als eigener Realprinzipien in allen organischen

Bildungen von dem Schöpfer der Monadologie besonders lebhaft begrüßt worden ist.

Was sein Weltbild aber sehr scharf abscheidet von der Leibnizischen absoluten Harmonie zwischen Mechanismus und Teleologie, das ist seine Lehre von der Einen, das ganze Weltgeschehen durchwaltenden *natura plastica* (*natura genetrix*, *creatrix*, *effectrix*), die als selbständiges Werkzeug des göttlichen Schöpfungs- und Ordnungswillens die schaffende Ursache aller Zweckzusammenhänge, Schönheit, Harmonie und Organisation in der Wirklichkeit darstellt. Es wird der eigentümliche Versuch gemacht, das alte (vor allem Stoische) Prinzip der Weltseele einem theistischen Weltbild einzufügen. Dieses Prinzip der schöpferisch-zwecktätigen Ordnung und Entwicklung steht seiner Seinsform nach unterhalb des rein Geistigen (nicht nur der göttlichen, sondern auch der menschlichen Vernunft und Freiheit); es kennt seine eigenen Zwecke nicht, sein Schaffen ist ein unbewußtes; gleichsam ein schlafendes Denken. Und da dies unbewußt-zwecktätige Schaffen nur das eines selbst erschaffenen Prinzips ist, abbildliche, nicht urbildliche Kunst — so erstrebt es zwar überall das Vollkommene, aber erreicht es nie in seinem Einwirken auf die Materie und ihre Mechanismen. Alles Zweckwidrige und Unvollkommene in der Wirklichkeit erklärt sich daraus. —

Einen sehr eigenartigen Weg zur Überwindung der von der mechanistischen Naturansicht ausgehenden materialistischen Tendenz schlägt ein anderes Glied des Cambridger Kreises ein: H. More. Er war zuerst eifriger Anhänger Descartes und hat sich dann mit ausführlicher Kritik gegen dessen Substanzenlehre gewandt, weil sie ihm zwangsläufig auf Verkennung und Beseitigung alles Geistigen und seiner Wirksamkeit im Wirklichen, auf Materialismus und Atheismus hinauszuführen schien. Descartes' Naturbegriff gibt der Gesamtheit des Materiell-Ausgedehnten eine solche Selbständigkeit und selbstgenugsame Geschlossenheit, daß die Existenz seelisch-geistiger Wesen wie etwas völlig fremdes und eigentlich mit den Naturprinzipien Unvereinbares im Wirklichkeitsgefüge auftritt.

Wie kann es bei der Cartesianischen Heterogenität der reinen *res extensae* (unter rein mechanischen Naturgesetzen) gegenüber den schlechthin ausdehnungs- und raumfremden (also naturfremden) *res cogitantes* auch nur zu dem Zusammenhang des Geistigen und Materiellen kommen, wie wir ihn in uns selber als leibseelische Gemeinschaft finden? Ist es nicht wirklich von da aus naheliegend, auf die für den Naturlauf schlechthin bedeutungslos gewordene Existenz geistiger Wesen zu verzichten und nur noch körperliche Existenzen zuzulassen? — Bedeutet nicht in Wahrheit „Existieren" soviel wie irgendwo, an einem Orte des Raumes, gegenwärtig sein? Wenn aber nun der Raum mit der Materie in eins gesetzt ist, den geistigen Substanzen aber alle Räumlichkeit genommen wird — wie kann man ihnen dann noch Existenz zusprechen wollen? — Auch für das göttlich-geistige Sein und Wirken bleibt nach dieser Disposition der Seinsprinzipien kein „Raum" mehr in der Natur; Gott wird dann nur noch als Schöpfer der Materie und ihrer Bewegungsgesetze zugelassen, im übrigen aber in einen absoluten Ruhestand versetzt. Für das Geschehen in der Welt wird er entbehrlich; der Naturphilosoph wird zum Atheisten.

Es gilt für More nun also, im Materiellen selbst und rein auf dem Boden der Naturgegebenheiten die immateriellen und geistigen Prinzipien aufzuweisen. Die entscheidende Grundlage dafür gibt ihm das Prinzip des Raumes. Der bloße („leere") Raum, von den antiken Materialisten als selbständiges Prinzip neben den materiellen Atomen zugestanden, aber nicht in seiner Eigenart als Sein gewürdigt, vom neuen Materialismus

(Hobbes) aber geflissentlich und fälschlich zum bloß imaginären Sein unserer abstrahierenden Vorstellungsweise herabgedrückt — er ist in Wahrheit ein immaterielles Fundamentalprinzip für alles Existierende! Descartes' Ineinssetzung von Materie und Ausdehnung ist schon auf dem Boden des rein Physikalischen falsch. Alle materiellen Dinge und Vorgänge setzen, nach innen wie nach außen, den realen Bestand eines absoluten, absolut durchdringlichen und unbeweglichen Raumes voraus, den sie auf verschiedene wechselnde und begrenzte Art erfüllen. Das heißt aber bereits, daß alle sichtbaren und körperlichen Substanzen von einer unsichtbaren und unkörperlichen Substanz umfaßt und getragen sind. More scheut sich dabei nicht, das Nicht-Materielle ohne weiteres mit dem Geistigen ineinszusetzen; der Raum ist ihm *substantia quaedam incorporea sive spiritus.* Jedenfalls sind Raum und Geistiges einander wesensverwandt, entgegengesetzt beide der *substantia corporea;* im Gegensatz zu ihr nicht sinnlich wahrnehmbar, aber darum doch keineswegs für bloß imaginär, nicht-existent zu halten.

Eine nähere Betrachtung der Wesenseigenschaften des Raumes muß uns sogar darauf führen, daß er nicht bloß etwas Reales, sondern geradezu etwas Göttliches ist. Ein wesenhaft Unendliches, Ewiges, und Unbewegliches, von allen endlichen und veränderlichen Dingen unabhängiges und ihnen notwendig vorausliegendes Sein, das zudem ein schlechthin Eines und Einfaches (nicht aus Teilen bestehendes) ist — weist unmittelbar auf die Grundeigenschaften der allen Dingen der Welt von Ewigkeit zugrunde liegenden und in ihnen immerfort allgegenwärtigen Gottessubstanz. So haben wir den Raum anzusehen als „gleichsam eine rohere Darstellung der Wesensgegenwart Gottes", als ein Bild des göttlichen Wesens, sofern dasselbe abgesehen von seiner Tätigkeit betrachtet wird. Nur so wird dann auch die notwendig anzunehmende *actio in distans* metaphysisch verständlich: Gott ist an allen Orten des Raumes zugleich, und also allen Teilen der den Raum erfüllenden Materie gleich nahe. Es gibt keinen im absoluten Sinne „leeren" Raum, in welchem (wie nach der Vorstellung des antiken Materialismus) die Körper unvermittelt und ohne tieferen Wesenszusammenhang verstreut wären. Der Vielheit und Getrenntheit materieller Einzeldinge gegenüber stellt der Raum als alldurchdringender *spiritus naturae* und als unendlicher „Umfang eines unermeßlichen Geistes" das alle Bewegungszusammenhänge vermittelnde Prinzip dar. (Dieser merkwürdige Gedanke ist besonders wirksam bei Newton und seinen Anhängern, und überhaupt dann in dem weiten Umkreis von Newtons Wirkungen geworden.)

Damit ist aber auch die Cartesianische Lehre von der absoluten Heterogenität der Substanzen überwunden, mit allen den Gefahren, die sie im Gefolge hat. Die unkörperlichen Substanzen brauchen und dürfen nicht als schlechthin unausgedehntes und raumfremdes Sein verstanden werden. Alles Körperliche ist ausgedehnt, aber nicht alles Ausgedehnte ist notwendig Körper. Vielmehr sind Geist und Materie in dem einen wesensverwandt und gleichsam wurzelnd in gemeinsamem Boden: beide sind *entia extensa!* Auch geistige Wesen und Kräfte wirken im Raum, erfüllen ihn an ihrem Orte. Der göttlich-geistigen Allgegenwart im unendlichen Raume entspricht eine endliche Gegenwart und Wirkungsfähigkeit der Seele in ihrem Leibe. Auch bei seelisch-geistigen Wesen heißt Existenz soviel wie irgendwo gegenwärtig sein. Was Körperliches von Unkörperlich-Geistigem unterscheidet, das ist nicht das Merkmal der Räumlichkeit, sondern das der Undurchdringlichkeit! In den dynamischen Eigenschaften der Schwere, Trägheit und Undurchdringlichkeit liegt das Schwergewicht und die Besonderheit des Materiellen, nicht in der weitergreifenden Seinsweise der *extensio.* Unkörperliche Wesen aber sind (wie schon der Raum selbst) nicht undurchdringlich; Geister können einander

(im buchstäblich-räumlichen Sinne!) durchdringen, sie durchdringen auch das Körperliche, also das für andere Körper „Undurchdringliche“. Die Seele ist im Leibe, ist an demselben Ort des Raumes, wie ihre leiblichen Organe, innig damit verbunden, sie durchdringend. Die Ausdehnung der „Geister“ ist von anderer Art als die der Körper. Sie bedeutet nicht ein in Teile zerlegbares träges und gleichsam festgelegtes Ausgebreitetsein, sondern eine nach ihrem Maß und Grade aktiv veränderliche Präsenz, wodurch der wesenhaft unteilbare Geist mit allen Teilen einer Masse zugleich dynamisch verbunden sein kann. Aber reale Ausdehnung, räumliche Existenz und Wirkungsfähigkeit ist das auch. Der immaterielle Raum ist in ganz gleichem Maße Wirkungsfeld der körperlichen wie der geistigen Substanzen. Im Raume als dem unendlichen Umfang der göttlichen Allgegenwart leben, weben und sind wir — die „Geisterwelt“ nicht anders als das Materielle. — Der wahre Naturbegriff (entgegen dem zum Materialismus und Atheismus treibenden Descartes') wird überall da das Walten immaterieller und zwecktätiger Prinzipien anerkennen müssen, wo die mechanischen Erklärungsweisen unzureichend sind. Organisierende „Monaden“ und „Keimformen“, auf höherer Stufe tierische und menschliche Seelen sind überall im Wirklichen. Und die Gesamtheit alles Wirklichen durchdringt als organisierende Kraft und *principium hylarchicum* der Natur- oder Weltgeist, dessen schöpferische und erhaltende Ordnungsgesetze unmittelbar zurückweisen auf die unendliche geistige Substanz, auf Gott.

Hauptwerke: R. Cudworth, The true intellectual system of universe. London 1678; H. More, Enchiridion metaphysicum London 1671 (s. auch s. Briefe an Descartes in den Descartes-Ausgaben). — Darstellungen: v. Hertling, Locke und die Schule v. Cambridge, Freiburg 1892; R. Zimmermann, H. More und die vierte Dimension des Raumes, Sitzungsberichte der Akademie zu Wien. 1881. Heimsoeth, Der Kampf um den Raum in der Metaphysik der Neuzeit, Philos. Anzeiger, I, S. 12ff. (Bonn 1925.)

3. COLLIER UND BERKELEY.

Die Reaktion gegen den aus der mechanistischen Naturansicht erwachsenen Materialismus treibt dann in England noch über die immaterialistischen Tendenzen der Cambridger Denker hinaus bis zu der absoluten Gegenthese des reinen Spiritualismus, der schlechterdings nur denkende Substanzen als real anerkennen, und alles Räumlich-Körperliche zum bloßen Vorstellungsbild in den geistigen Wesen herabdrücken will. Es ist höchst merkwürdig, wie in dieser Zeit zwei Metaphysiker ganz unabhängig voneinander (doch beide unter Einflüssen von Malebranches Fortsetzung der idealistischen Tendenzen im Cartesianismus stehend) zu dieser äußerst paradoxen und bis dahin unerhörten Weltauffassung übergehen. Beide werden dabei von ihrem Kerngedanken so erfaßt, daß er ihnen zur unerschütterlichen und selbstverständlichen Überzeugung wird, der gegenüber alle gewöhnliche Annahme von der Eigenrealität und dem Ansichsein der äußeren materiellen Welt als bloßes hartnäckig eingewurzeltes Vorurteil der Menschen erscheint. Der weltanschauliche Hintergrund ihrer Systeme ist eine extreme gedankliche Durchführung der christlichen Daseinsstellung, sofern diese allen eigentlichen Sinn des Weltgeschehens und allen Kerngehalt der Weltrealität in die menschlichen Seelen und ihr Verhältnis zu Gott verlegt, — so, daß die ganze weitere Wirklichkeit als bloßer Schauplatz und Inbegriff von Mitteln und Anlässen für die rein geistigen Vorgänge erscheinen kann.

A. ARTHUR COLLIER.

Im Untertitel seines Hauptwerkes (Clavis universalis) spricht Collier seine Grundthese programmatisch aus: „Beweis von der Nicht-Existenz oder Unmöglichkeit einer äußeren Welt." Der gewöhnliche Begriff der Außenwelt enthält dies Doppelte: einmal daß hier ein Inbegriff von Körpern, von Bestimmungen der Ausdehnung, des Raumes, der Materie, der Größe u. dgl. m. gegeben sei, und weiter, daß diese Dinge und Bestimmungen eine „*extra-existence*" außerhalb des sie jeweils wahrnehmenden Subjekts, ja unabhängig von jedem denkenden Wesen haben sollen. Das Letztere aber eben muß bestritten werden. Alle diese sichtbaren (sinnlich-wahrnehmbaren) Dinge sind „an sich nichts"; ihre Außenwirklichkeit ist nur scheinbar (*seeming externity*); sie sind uns nur (in unseren Vorstellungen) so gegeben, „als ob sie wirklich außer mir da wären". Dieses „als ob" allerdings gehört wesenhaft zu solchen Dingvorstellungen, es haftet ihnen nach einer inneren Notwendigkeit an. — Nicht also ist der Leib der (räumliche) Ort der Seele, sondern in Wahrheit ist die Seele der „Ort" des Körpers — alle Körper sind nur in der Seele, oder in Seelen. Der einzig haltbare Sinn von „Außenwelt" ist: Existenz in anderen Seelen als deren Vorstellungsbesitz. In der Tat ist es vollkommen falsch, wenn man sagt, daß zwei Menschen ein und dasselbe Ding sehen. Nie sehen Zwei dasselbe. Was ich sehe, höre usw., das ist außerhalb der Seele (des Bewußtseins) jedes andern. Jeder hat seine „Welt" für sich, in sich — die Welt, die er vorstellt, oder die Welt seiner Vorstellungen. Es gibt also „tausend und abertausend Welten", von denen jede der anderen gegenüber eine wahrhafte Außenexistenz, doch keine Außenwelt im Sinne des räumlich-materiellen Ansichseins bedeutet.

Alle diese bewußtseinsimmanenten Welten sind Wirkungen des göttlichen Willens. Gegenüber der Vielheit jener Welten in den erschaffenen Geistern ist im Geiste des Schöpfers das wirkliche All, die (von den endlichen Vorstellungswelten numerisch verschiedene) urbildliche Welt der Körper, der Sichtbarkeiten, des Naturseins überhaupt.

Zwiefach ist — genau betrachtet — Gottes Schöpfungsakt. Einmal macht er die Dinge — und das heißt nicht etwa, die geistige Substanz setzt sie als eine fremde ungeistige Substantialität von Raum und Körpern aus sich selbst heraus, sondern d. h. ganz streng nur dies: der Geist denkt und erfindet sie, er spricht sie aus in seinem Worte, seiner Weisheit, seinem Willen. Und zweitens: Gott bringt entsprechende und abgeleitete Vorstellungen in erschaffenen Geistern hervor, in abgemessener Ordnung und Harmonie und so als wenn diese der subjektiven Willkür des endlichen Subjekts entzogenen Bilder eine Welt von Dingen an sich darstellten. Alle Wirklichkeit, die wir durch Sinne wahrnehmen, ist rein von dieser Art. Wahrheit und Falschheit einer Aussage über sinnlich-materielle Dinge (Naturwissenschaft!) ist im Grunde nichts anderes als Übereinstimmung und Nichtübereinstimmung mit dem Willen Gottes, der nach gewissen Gesetzen Sinnesvorstellungen in uns hervorruft. Im Grunde geht uns übrigens (meint Collier) durch diese Einsicht nichts an Realität verloren. Die Dinge unserer Wahrnehmung behalten ihre volle Wirklichkeit und jeder Zweifel an der Wirklichkeit der sichtbaren Welt ist unsinnig. Nur ist dies eben keine Welt des Fürsichseins, sondern eine Welt für uns! Welchen Sinn sollte

denn auch eine räumlich-materielle Welt darüber hinaus haben — etwa als Welt, die und sofern sie nicht von irgendwelchen geistigen Wesen wahrgenommen wird! Sie wäre „unnütz"; und eine „unnütze Kreatur" ist eine „wahre Unmöglichkeit", alles geschaffene Seiende muß seinen (geistigen) Zweck haben.

Zahlreiche und mannigfaltige Beweisgänge werden zur Begründung der spiritualistischen These gegeben. Ein Teil davon ergibt sich in der Fortsetzung von Descartes' Zweifelsrückgang zum *cogito sum* (erkenntnistheoretisch-idealistische Begründung des Spiritualismus). Zwischen sogenannten Scheinvorstellungen (Sinnestäuschungen, Halluzinationen, Visionen) und Wirklichkeitsvorstellungen ist kein grundsätzlicher Unterschied aufzufinden; nur der Grad der Lebhaftigkeit ist da und dort verschieden. Aber der Übergang ist kontinuierlich. Das „als ob" der Außenexistenz, auf das allein wir unsere Überzeugung von der letzteren stützen, liegt als Gegebenheit überall gleichermaßen vor, bei Scheinvorstellungen nicht anders als bei „Wirklichkeits"vorstellungen; das also beweist für sich genommen nichts. Übrigens zeigt die Ausscheidung der Sinnesqualitäten aus der objektiven Wirklichkeit seitens der neueren Naturphilosophen, daß auch diese Anhänger einer für sich existierenden Materie um die Neigung unserer alltäglichsten Vorstellungen wissen, sich fälschlich für Eigenschaften von Dingen an sich auszugeben; — der Fehler dieser Denker ist nur, daß sie den Ausdehnungseigenschaften doch noch ein Ansichsein retten wollen. Descartes' einziger Außenweltbeweis aber (aus der Güte und Wahrhaftigkeit Gottes) schließt nicht: mit Gottes Güte (gemeint ist letzten Endes: mit dem von Gott für uns gewollten Daseinssinne) ist es durchaus verträglich, daß unsere Wirklichkeitsvorstellungen allein und einzig die Bedeutung des Fürunsseins haben.

Ferner: die Schwierigkeiten des Wahrnehmungsproblems sind faktisch unüberwindlich, wenn man Wahrnehmung als Erfassen eines Dings an sich auffaßt. Wie soll etwas äußerlich Reales in die Seele kommen, ihr innerlich gegenwärtig sein? Nur eine wahre „Offenbarung" könnte das leisten. Gäbe es selbst eine äußere Welt, so könnte sie eben ihres Außenseins wegen nicht in uns sein bzw. in uns hineinleuchten, uns sichtbar werden. Außensein und Innensein schließen einander aus. Tatsächlich haben wir immer nur unsere Gegebenheiten, Dinge als Sichtbarkeiten, d. h. Wahrnehmungsvorstellungen; von einer nicht-gesehenen Welt des Ansich wissen wir gar nichts. Also ist eben doch die Sichtbarkeit der Dinge ihr ganzes Dasein.

Andere Beweise sind ontologischen Ursprungs. Sie zeigen deutlicher, wie es gerade die Räumlichkeit und Materialität der „Außenwelt" ist, die Collier ihre Existenz zu leugnen Anlaß gibt. Eine reale Körperwelt im Raume (als einem unendlich-einen für sich bestehenden Etwas) müßte den Bestand eines einfachen einheitlichen unendlichen notwendigen und ewigen Wesens außer Gott voraussetzen. Oder aber, noch schlimmer: Gott, als allgegenwärtig in dieser Welt, muß selbst als ausgedehnt gedacht werden! Die Folge, daß Gott überhaupt aus der Welt gestrichen oder schlechthin geleugnet, oder daß er mit der Raumwelt identifiziert wird, kann nicht ausbleiben. Nicht erst der eigentliche Materialismus, sondern schon die bloße Zulassung einer realen Raumwirklichkeit führt notwendig zum „Atheismus" in den verschiedenen Formen, die das Zeitalter hervorgebracht hat.

Besonderes Gewicht legt endlich Collier auf eine Gruppe von Argumenten, mit welchen er die Betrachtung der späteren Antinomienlehre Kants zum Teil vorwegnimmt. Eine reale äußere Welt erweist sich ihm als wahres „Unding", als etwas in sich Widersprechendes. Denn unumstößliche Beweise ergeben sich dem Philosophen sowohl für die Endlichkeit wie für die Unendlichkeit der Raumwelt, und ebenso für endliche wie für unendliche Teilbarkeit derselben. Auch die Bewegung des Weltganzen ergibt sich als einerseits notwendig, andererseits unmöglich. Bewegung überhaupt (als Durchlaufen einer unendliche Zwischenpunkte enthaltenden Strecke in endlicher Zeit) ist etwas ohne Widerspruch nicht Auszudenkendes. Gegenüber dieser „Schande der Philosophen", in Widersprüche und einander widersprechende Beweise verhaftet zu sein, ist der einzige Ausweg vor absolutem Skeptizismus, der einzige und wirkliche *clavis universalis* für die Lösung

aller Schwierigkeiten die Einsicht in die Nichtexistenz des Undings Außenwelt; — die Argumente beider Parteien in jenen Antithesen vom Weltganzen behalten dann, (bezogen rein auf die durch den Willen des Unendlichen endlichen Geistern gegebene Welt als Vorstellung) ihren vollen Wahrheitssinn, ohne sich gegenseitig zu zerstören.

B. GEORGE BERKELEY.

Auch für die Philosophie dieses Denkers (den man ganz in den Entwicklungsgang der empiristischen Erkenntnistheorie von Locke bis Hume einzureihen sich gewöhnt hat) liegt, wie gerade die neuesten Forschungen über ihre Ausbildung erwiesen haben, die wirkliche Urkonzeption und das ganze Schwergewicht in dem auf religiöser Basis gegen den neuen Naturalismus und Materialismus sich erhebenden metaphysischen Weltbegriff des absoluten Spiritualismus. Die erkenntnistheoretischen Gedankengänge fügen sich dem System als Mittel der Bekräftigung und Sicherung oder als Hinführung zum Seinsverständnis ein. — Nach Berkeleys Überzeugung sind Materialismus und Atheismus nicht die Folgen gewisser Fehlgänge in der neuen Naturauffassung, die sich korrigieren ließen, sondern das notwendige Ergebnis jeder Annahme eines realen Ansichseins des Materiellen. Die Eigenrealität und Urrealität des Geistes wird in Frage gestellt, sobald das konkurrierende Dasein einer materiellen Substanz ihm zur Seite tritt. „Ist die Materie einmal eingeräumt, so möchte ich den Mann sehen, der noch beweisen kann, daß Gott nicht Materie ist.“ Besonders ist es dabei auch die Konsequenz des „Fatalismus“, die Erdrückung der Willensfreiheit und der schöpferischen Ursprünglichkeit des Geistes durch den blinden Mechanismus der Naturgesetze und durch die überwältigende Daseinsmacht einer festgegebenen toten Materie, wogegen sich sein Weltgefühl aufbäumt. Den „Hirngespinsten eines Vanini, Hobbes oder Spinoza“ vom undurchbrechbaren Naturlauf „gedankenloser Ursachen und Wirkungen“ muß die wahre Philosophie entgegengestellt werden, welche alles Seiende überhaupt als Geist begreift und auch die Natur in den Zusammenhang geistigen Lebens einfügt.

Was wissen wir eigentlich von körperlichen Dingen? Gegeben sind sie uns in unseren „Ideen“, d. h. in den sinnlichen Perzeptionen, die in uns auftreten als von unserem eigentlichen tätigen Ich unterschiedene und von der Willkür des Vorstellens unabhängige Gehalte oder Bildzusammenhänge. Im Sinne dieser beiden letzten Bestimmungen sind diese Gegebenheiten zweifelsohne etwas „außer uns“. — Der gewöhnliche Begriff von einer Außenwelt aber will mehr behaupten: die Sinnesbilder hätten ihre Ursache in an sich seienden, von allen wahrnehmenden Subjekten unabhängigen Dingen und seien deren Abbilder, also ihnen ähnlich. Das ist an sich schon nach Berkeley eine im Grunde undurchführbare Vorstellungsweise. Ein Ähnlichkeitsverhältnis kann nicht wohl bestehen zwischen den „passiven“, in ihrem nackten Dasein aufgehenden „Ideen“ (z. B. Farbqualitäten, Tondaten, Druckempfindungen) und tätigen Ursachen-Dingen. Die Vorstellungsbilder könnten ähnlich sein nur anderen Vorstellungen; nur Ideen-Urbilder sind, wenn überhaupt etwas, in ihnen abgebildet. — Nun haben aber gerade die neueren Philosophen mit der üblichen Auffassung aufgeräumt. Die Relativität der Sinnesdaten (Abhängigkeit der aufgefaßten Qualitäten vom jeweiligen Subjekt und seinem Zustand)

beweist nach ihnen deren Subjektivität! Sie haben recht; in Wahrheit kann es Farbe und Ton nur in der Seele geben, so gut wie die „Empfindungen“ des Schmerzes, in die sie bei Intensitätssteigerungen übergehen. Die neueren Philosophen (seit Galilei und Descartes) aber ziehen daraus nun die Konsequenz: die wahren Ursachen der Sinnesbilder seien zu suchen in körperlichen Realitäten, die von jenen sinnlich-subjektiven Eigenschaften frei, und dennoch eben körperlich seien, bestimmt durch Eigenschaften der Ausdehnung, Figur, Bewegung. Das wahrhaft Seiende hinter der vorgestellten Außenwelt sei farblose, tonlose usw. Materie, reine *res extensa* und Inbegriff von Bewegungsvorgängen.

Damit nun aber ist nach Berkeley etwas ganz Unmögliches und Unhaltbares behauptet. Ein Ausgedehntes und Bewegtes ohne die sinnlichen Momente von Licht und Farbe ist bloßes Abstraktum; niemand kann es sich als real vorstellen. Ein schlechthin dunkles und unverständliches, ganz unbekanntes Etwas wird angesetzt als rätselhafte Ursache alles dessen, was allein wir kennen und haben: jener Summen und Komplexe sinnlicher Eigenschaften, die wir die Dinge unserer Wahrnehmung nennen. In Wahrheit bleibt, wenn wir von einem „Ding“ alle seine Eigenschaften, d. h. alles was uns von ihm gegeben ist, abziehen, gar nichts übrig; und wir haben auch gar keinen Begriff davon, was es heißen soll, das Ding (die Substanz) liege den Eigenschaften "zugrunde“. „Sinnlich“ (Sinnesqualitäten) aber sind alle Eigenschaften: auch Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Bewegung kennen wir nur als Daten des Tast- und Gesichtssinns! Es fehlt jeder Grund, einen absoluten Seinsunterschied zwischen den sogenannten primären und den sekundären Eigenschaften zu machen, — zumal alle wirklichen Raum- und Bewegungsauffassungen auch ihren Relativitätscharakter und ihre Bezüglichkeit auf Standort und Zustand des Subjekts haben. Wir kennen Dinge nur als Inbegriffe von „Ideen“ (gegebenen Sinnesqualitäten) und können uns auch nur so Dinge vorstellen; was soll da die Rede von reinen *res extensae* als den Dingen an sich? wie sollen von diesen die Dingbilder in uns gewirkt werden? — Gleichzeitig wehrt sich im Denken Berkeleys eine streng individualistische, am einzelnen Diskreten und Endlichen orientierte Seinsauffassung gegen die Prinzipien der (angeblich realen) Außenwelt, wie sie durch Descartes oder durch Newton herausgearbeitet worden sind. Ein universales, unendliches, unendlich teilbares Kontinuum, wie es im Begriff des absoluten Raumes oder der Ausdehnungsmaterie gefordert wird, ist etwas ontologisch Unmögliches; so etwas kann nur in der Abstraktion Bestand haben. Die fundamentalen Realprinzipien der ganzen neuen Naturphilosophie sind reine Fiktionen. Ist nicht auch schon der Gedanke eines toten, schlechthin unwirksamen und dennoch (als „Substanz“) selbständig für sich bestehenden Seins ein Widersinn? Für sich real können nur einzeln-unterschiedene, endliche, einfach-unteilbare und ursprünglich aus sich wirkende Substanzen sein. — Der Ausweg aber, den manche beschreiten wollen: hinter den Sinnesdaten der farbig-ausgedehnten Dinge (Eigenschaftskomplexe) als deren Ursachen an sich besondere dynamische Prinzipien anzusetzen, unter Einführung also eines Dritten außer den *res extensae* und den *res cogitantes*, — bedeutet die reine Flucht in *qualitates occultas* hinein; oder den Versuch der Erklärung des uns Gegebenen und Wohlbekannten durch etwas schlechthin Unbekanntes, Bloß-Erdachtes.

In Wahrheit kennen und begreifen wir nur eine Art von „Ursache“ und „Substanz“, nur eine Art für sich bestehender und aus sich heraus tätig wirkender Dinge: die Seelisch-Geistigen! „Ideen“, jene sinnlich-passiven Gegebenheiten sind nämlich durchaus nicht die einzigen Gehalte unserer Erkenntnis. In allem Wissen vom „Gegebenen“ wissen wir zugleich von dem jeweiligen Ich, dem alles das gegeben ist, und das in seinen Akten des Denkens und Wollens auf diesen Inbegriff von sinnlich-äußeren Inhalten sich bezieht! Dies Ich ist keineswegs, wie das „Ding“ nur als Summe von Eigenschaften mir gegeben, als Komplex toter und

wechselnder Bestimmtheiten, sondern es faßt sich selbst in seiner selbsttätigen Identität. Eine ganz andere Art von Wissen, unsinnlich-intellektuell (durch „*notions*“ an Stelle der „*ideas*“) tritt dem sinnlichen Perzipieren zur Seite, ordnet sich ihm über. Die passiven Vorstellungen ausgedehnter Sinnendinge weisen zurück auf die einfachen, selbsttätigen, unkörperlichen Substanzen, die reinen „Geister“, in denen sie auftreten und von deren Existenz sie offensichtlich, als bloße Bestimmungen ihrer, abhängig sind. Den Willen in uns kennen wir unmittelbar als in Identität beharrendes und als aktives, erzeugendes, vernichtendes, veränderndes Prinzip; und während alle Rede von dynamischen Ursachen der materiellen Bewegungen leeres Erdenken im Unbekannten ist, besitzen wir die Bewegungskraft des eigenen Willens im sichersten Wissenserlebnis. Eine andere Art des Handelns, eine andere Art tätiger Ursache, als wir sie in uns selber haben, können wir uns garnicht ausdenken. Das einzige dynamische Realprinzip, und die einzige Träger-Einheit, wo wir verstehen, was es heißt, daß die Substanz den Äußerungen und Eigenschaften „zu Grunde liege“ — ist der Geist.

Wenn wir nun also nach Ursachen unserer vom eigenen Willen unabhängigen Sinnesvorstellungen und nach dem Sinn ihrer Unabhängigkeit, ihres „Außer-uns“-Seins fragen müssen, so kann die Antwort offensichtlich nur in der Richtung auf fremde geistige Substanz und Willenssetzung gelegen sein. Die Außenwelt (als räumliche Welt der körperlichen Dinge) ist Inbegriff und Folge sinnlicher Bilder in uns, genauer: ein Jeder hat, als selbständige Ichsubstanz seine Welt als Vorstellung für sich. Die Ursache aller dieser (zueinander harmonisch abgestimmten und in konstanter Regelmäßigkeit ablaufenden) Vorstellungswelten ist nicht in einer schlechthin unverständlichen Materie, sondern in einem uns verwandten schöpferischen Geiste zu suchen. Nur von einem überlegenen Willenswesen kann meine Seele, die eben keine tote Wachstafel ist, sondern ein tätiges Ich, — äußere Einwirkung erleiden. Kein Philosoph kann die Entstehung von „Ideen“ des Bewußtseins durch Einwirkung von Materie und durch Bewegungen in den Nerven begreiflich machen. Eine Ursache von Ideen zu denken, die nicht Geist wäre, ist schlechthin ungereimt; Geist kann nur geistig wirken und empfangen. — In diesem Sinne also ist Gott als die geistige Ursubstanz Weltschöpfer und Welterhalter: er setzt nach dem Urbilde der eigenen Ideen die weise zueinander abgestimmten abbildlichen Ideenwelten in den endlichen (d. h. nicht nur in der Aktivität des eigenen Willens lebenden, sondern zugleich und in den meisten ihrer Vorstellungen von fremdem Willen abhängigen) Geistern. Weltschöpfung ist nicht das Erschaffen eines materiellen Daseins aus dem Nichts durch eine geistige Ursache, die selbst nichts mit Materie zu schaffen haben kann; — bei solcher „heidnischen“ Vorstellungsweise kann es allerdings nicht ausbleiben, daß man darauf zurückkommt, die Materie als gleich ewig mit Gott anzusetzen. Sondern nicht anders als wir in uns selbst — nur nie unabhängig und ursprünglich — Vorstellungen bilden und kombinieren, schafft Gott die ideelle Welt und teilt sie endlichen Geistern unmittelbar und geistig mit. Er sieht sie daher auch rein geistig in sich selber, und nicht durch ein „Sensorium“ des absoluten Raumes (Newton). Gott ist reiner *actus purus*, reiner absoluter Wille und selbsttätiges Denken; wir endlichen Wesen sind gehemmte und empfangende Geister, gebunden an gegebene Vorstellungen. Daß wir dem Leib verhaftet sind, ins Sinnlich-Materielle verstrickt, das heißt im Grunde nichts anderes als eben dies: daß unsere Vorstellungen nicht nur unsere und unserem Willen unterworfene sind, sondern daß die Aufgaben und Freiheitsmöglichkeiten unseres Willens uns erst in einem uns gegebenen (rein innerseelischen) Lebenszusammenhang erwachsen.

Die Welt, wie wir sie sehen, ist eine wirkliche Welt, und so wie sie sich uns darstellt, ist sie durchaus die wahre Wirklichkeit; der „gesunde Menschenverstand“ mit seinem naiven Realismus behält vollkommen Recht gegen die metaphysischen Konstruktionen der realistischen Mechanisten, für die alles sinnlich Gegebene nur Schein oder Erscheinung ist. Fort mit einer aller sinnlichen Eigenschaften beraubten, also unwahrnehmbaren bloß-intelligiblen Welt von Dingen an sich hinter dem Sichtbaren. Aber die Seinsweise dieser Wirklichkeit ist Sein in Geistern; ihr *esse* ist *percipi* — und damit wesenhaft abhängig von dem Sein der perzipierenden, die Perzeptionen empfangenden und bildenden, der leidenden und handelnden unsinnlich-geistigen Substanzen. Die Permanenz der Dinge beim Wechsel und Aussetzen unserer Wahrnehmungen bedeutet nichts anderes als ihr Wahrgenommensein in anderen Geistern und — da dies für alle endlichen Subjekte gleichermaßen gilt — das Verharren im göttlichen Geiste, für den es keine Unterbrechungen des Schauens gibt.

Die Wirklichkeit wird also nicht verflüchtigt, sondern gerade in ihrer sinnlichen Leibhaftigkeit wiederhergestellt; was ganz verändert wird, ist nur der Sinn dieser Wirklichkeit der Sinne. Die Worte, die wir hören, oder Schriftzüge, die wir lesen, sind gegebene sinnliche Zeichen für unsinnlich-geistige Bedeutungen, die wir durch sie verstehen; — so sind auch alle die Sinnesdaten der „Ideen“, die ganze große Folge und Ordnung der Naturgegebenheiten nichts anderes als die sinnlichen Zeichen einer Sprache, die der göttliche Geist zu unserem Geiste spricht. Alles Sichtbare ist nur ein Gleichnis des Intelligiblen. Das Wort vom „Buche der Natur“, in welchem wir die Offenbarungen des Ewigen lesen können, ist nicht so zu verstehen, als ob es eines materiellen Mediums und Werkzeugs, einer realen eigenständigen Raumnatur für den schöpferischen Geist bedürfte, um sie uns mitzuteilen; sondern unmittelbar und ohne solchen Umweg spricht Gottes Wille zu uns durch die sinnlichen Zeichen der Weltvorstellungen, die wir von ihm, als Geist von Geist, empfangen. Die wahre Ursache wie der eigentliche Gegenstand unserer Ideen ist etwas rein Geistiges, so sehr auch die Ideen selber als sinnlich-materielle Bilder vor uns stehen. Die Naturgesetze aber, welche im System der neueren Naturphilosophen die Selbständigkeit des Geistes und die Freiheit des Willens zu erdrücken drohten, erweisen sich hiernach in ihrer festen Ordnung und Konstanz als direkte Äußerungen des ewigen und beständigen Willens Gottes. Sie sind die Regeln und Zusammenhangsgesetze jener geistigen Sprache. Natur ist nicht das schließlich sich abtrennende und materiell-selbständige Ergebnis des schöpferischen Willens, sondern die Reihe der Willenshandlungen des höchsten Geistes selber. In diesem ganz direkten und wortwörtlichen Verstande gilt es, wenn wir sagen, daß wir Gott in allen Dingen schauen. Alles Seiende ist reine Aktualität geistigen Lebens, nicht toter räumlicher Bestand.

Durch diese spiritualistisch-idealistische Auffassung der Naturwirklichkeit wird nach Berkeley die Forschungsarbeit der wissenschaftlichen Erkenntnis keineswegs in ihrem Sinn vernichtet. Gerade die neue Naturwissenschaft hat es offensichtlich nicht mit den „Ursachen" und letzten Prinzipien der Naturerscheinung zu tun, sondern mit den Bedingungszusammenhängen in ihnen selber, mit den funktionalen Ordnungsbeziehungen! Erst die realistischen Metaphysiker haben aus der Gesetzeswissenschaft eine Philosophie der materiellen Substanz gemacht. Naturerkenntnis ist Erforschung von Verbindungen und Relationen zwischen den sinnlichen Gegebenheiten unserer „Ideen"; sie deckt die Grammatik jener Zeichensprache auf oder die Regeln des großartigen Schauspiels, das uns als Lebensrahmen dargeboten ist. Die künftigen Verläufe lehrt sie uns voraussehen, nicht aber an sich seiende Substanzen und letzte Ursachen ergründen.

Mit diesen hat es vielmehr erst die Philosophie zu tun. Sie ist das Wissen vom wahren, das ist dem rein geistigen Sein, das von nichts Körperlichem abhängig, noch mit ihm verbunden, noch in ihm enthalten ist, sondern das umgekehrt das ganze Gefüge der materiellen Natur enthält, belebt, verknüpft. Ihr erweist sich ohne weiteres unsere Seele als unsterblich; denn wie sollte die ihrer selbst gewisse, Vorstellungen in sich erzeugende und empfangende Substanz abhängig sein von jenem Kommen und Gehen sinnlicher Ideen, das wir als Aufbau und Zerfall von Körpern bezeichnen? (Der Zusammenhang von Leib und Seele ist, metaphysisch angesehen, nichts anderes als eine Ordnung und naturgemäße Übereinstimmung zweier Folgereihen von Gedanken.) — Der wahren Metaphysik ist fernerhin die Freiheit aller Geister eine fundamentale Wahrheit, gegeben mit dem Sein des Willenswesens (auch des endlichen) überhaupt, und nicht bedroht durch die mechanische Notwendigkeit einer an sich seienden geistfremden Natur. Und endlich treibt sie mit ihrem Weltbegriff direkt zur Anerkenntnis und Erkenntnis der göttlichen Substanz, als der einzig möglichen Ursache und dem durchleuchtenden Sinnhintergrund all jener unübersehbar mannigfaltigen und komplizierten, und doch zugleich unendlich geordneten und aufeinander abgestimmten Vorstellungsgegebenheiten, die wir als sichtbare Natur, als Welt um uns erleben. —

Hauptwerke: A. Collier, Clavis universalis etc. London 1713. Deutsch von Eschenbach (Sammlung d. vornehmsten Schriftsteller, die die Wirklichkeit ihres eigenen Körpers u. d. ganz. Körperwelt leugnen). Rostock 1756. — Berkeley, Treatise concerning the principles of human knowledge; Three dialogues between Hylas and Philonous; Siris. Darstellungen: A. Kowalewski, Krit. Analyse von A. Colliers, Clav. Univ. Diss. Greifswald 1897. — R. Metz, G. B.s Leben und Lehre, Stuttg. 1925. B. Erdmann, B.s Philosophie im Lichte seines wiss. Tagebuchs. Abh. d. Berl. Akad. 1919.

V. KANT UND DIE DEUTSCHE SCHULMETAPHYSIK DES 18. JAHRHUNDERTS.

Hinter den großen spekulativen Systemen des 17. (17./18.) Jahrhunderts bleiben die metaphysischen Leistungen des 18. weit zurück. Es zehrt durchaus und in allen seinen Richtungen von den schöpferischen Ideen der vorangegangenen Generation — und meistens ist dabei noch der Sinn für die tieferen Problemwahrnehmungen und für die kühnsten Intentionen in den klassischen Systemen verloren gegangen. Erst gegen Ende des Jahrhunderts setzt, in Deutschland, eine große, neue metaphysische Bewegung ein. — Aus mannigfachen Strömungen und Traditionsbildungen heben sich zweie heraus, die besonders stark auf die gesamte Weltauffassung des Jahrhunderts eingewirkt haben: einmal

der Ausbau des metaphysischen Naturalismus, gipfelnd in den Lehren der französischen Materialisten (Lamettrie, Holbachs Système de la nature) — und dann die schulmäßige Systematisierung der rationalistischen Metaphysik, mit starkem Vorwiegen des Leibnizischen Weltgedankens, in Deutschland (durch Chr. Wolff und seine zahlreichen Schüler; sogen. Leibniz-Wolffische Philosophie). Inhaltlich ist in beiden Entwicklungen nicht genug Neues und Wegweisendes herausgebildet worden, um sie in dieser kurzen Darstellung besonders zu behandeln. Über die deutsche Schulmetaphysik aber muß deshalb einiges Wenige gesagt werden, weil ihr besonderer Wissenschaftsanspruch und die von ihr gesetzte Form des Lehrgebäudes im weiteren Verlaufe des Jahrhunderts zu einer Krisis der Metaphysik getrieben hat (begonnen schon bei Crusius, durchgeführt bis in äußerste Konsequenzen dann durch Kant), aus deren weiterem Fortgang dann eine neue Form und Blüte metaphysischer Spekulation hervorgegangen ist: die Metaphysik des „deutschen Idealismus". —

Der rationalistische Begriff des Seins und des Wissens drängt bei Wolff und seinen Schülern zum Ausbau eines von allen intuitiven Konzeptionen und hypothetischen Entwürfen der großen Philosophen ablösbaren Lehrgebäudes der Metaphysik als streng deduktiver Wissenschaft. Alles was ist und sein kann, muß von der Philosophie aus seinen „Gründen" sich begreifen lassen. Eine streng durchgeführte Analyse der Begriffe, die wir von den Dingen haben, soll uns auf die elementaren Wesensformen und erzeugenden Prinzipien alles Seienden führen, von denen aus wir, rein durch Begriffszusammenfügungen und Deduktionen, alles Gegebene aufklären und in seiner „Möglichkeit" durchschauen können. Metaphysik ist Wissenschaft aus reiner Vernunft; ihr Vorbild ist und bleibt die mathematische Konstruktion aus elementaren Begriffen und Axiomen. Alle ihre Einsichten haben streng apodiktischen Charakter; ihre Definitionen und Demonstrationen müssen, einmal aufgestellt, als festes, eindeutiges und unumstößliches (nur etwa im Detail noch zu verbesserndes) Wissenssystem von Generation zu Generation sich lehrhaft übertragen lassen, nicht anders als die Sätze einer mathematischen Disziplin.

Die Seinsbedeutung und Zureichungskraft unserer Wirklichkeitsbegriffe wird dabei ohne weiteres vorausgesetzt; die Frage, wie Begriffe sich auf Seiendes beziehen und wie weit sie es in seinen eigenen Wesenszügen fassen (und gar erschöpfend fassen) können, wird nicht aufgeworfen. Und indem jedes Moment inhaltgebender Anschauung aus dem Erkenntnisbegriff mehr und mehr entfernt wird, fällt die gesamte Aufgabe des philosophischen Seinserfassens der reinen logischen Verarbeitung von Begriffen zu (auch Erfahrung und Wahrnehmung sind nur „verworrene Begriffe"). Die ontologischen Fundamentalprinzipien sind identisch mit denen der Logik — dem Satz vom Widerspruche und dem Satz

vom Grunde; und das heißt hier nicht etwa nur, daß die logischen Prinzipien selbst und unmittelbar ontologische Bedeutung haben sollen, sondern etwas viel Anspruchsvolleres und Fragwürdigeres: daß sie die einzigen, für sich allein zureichenden obersten Seinsprinzipien und also auch Kriterien der Seinserkenntnis bedeuten sollen! Die logistische Tendenz im Leibnizischen Rationalismus wird hier auf die Spitze getrieben. Sogar der Satz vom Grunde noch (und in ihm das Kausalprinzip) soll sich herleiten und beweisen lassen aus dem obersten Grundsatz schlechthin: dem Satz des Widerspruchs! Logische Denkbarkeit wird ohne weiteres als positive Seinsmöglichkeit angesehen; alle reale Unverträglichkeit im Seienden muß sich begrifflich als logischer Widerspruch darstellen und in Analysen der Begriffe aufweisen lassen. Begriffszusammenhang und Seinszusammenhang, *ratio* und *causa* fallen in eins; genetische Definitionen erweisen aus sich selbst heraus das Sein des Definierten. — Und so errichtet denn die Metaphysik, als Königin aller Wissenschaften, nach Eindeutigkeit der Begriffe und Gewißheit der Demonstrationen nur noch mit der Mathematik vergleichbar, in sorgfältig gegliedertem Aufbau das Seinssystem: die Ontologie als Lehre vom Seienden und von den Dingen überhaupt legt den allgemeinen Grund, Kosmologie (als „rationale" sich ablösend von aller empirisch-naturwissenschaftlichen Erforschung einzelner Naturerscheinungen) zeichnet die Wesensstruktur des Weltganzen und seiner Elemente, natürliche Theologie und rationale Psychologie (jene vom Offenbarungswissen, diese von der empirischen Beobachtung des Psychischen abgelöst) legen in demonstrativer Form das Dasein und Wesen Gottes, die immateriale Substantialität und Unsterblichkeit der Seele dar. Ein ganz bestimmtes (theistisch-pluralistisches) Weltbild mit christlich-religiösem Hintergrunde in der aufklärerischen Modifizierung des Jahrhunderts, zusammengefügt aus Lehren und Begriffsgestalten der Scholastik und des 17. Jahrhunderts, insbedondere der Leibnizischen Theodizee — will so kanonische Form annehmen, will eine jeder menschlichen Vernunft einsichtige begrifflich-philosophische Lehrdogmatik aufrichten für alle künftigen Jahrhunderte. Die Metaphysik ist jetzt, so scheint es, aus dem Stadium der tastenden Versuche, der persönlichen Konzeptionen und der Schulstreitigkeiten in den gesicherten Zustand eines vollendeten oder doch leicht vollendbaren Wissenschaftssystems übergetreten. —

Von den inhaltlichen Erarbeitungen dieser Schulmetaphysik ist bei weitem das Wertvollste und für gegenwärtige metaphysische Untersuchungen Wichstigste enthalten in dem allgemeinen Grundlegungsteil der Ontologie. Es gehört zu den großen Verdiensten Chr. Wolffs, daß er die von der Antike (inbesondere von Aristoteles) gestellte und zuerst in vorbildlicher Form bearbeitete, von der Scholastik des Mittelalters bewahrte und erweiterte Aufgabe innerhalb der neuzeitlichen Metaphysik in großem Stile wieder aufgenommen hat. Für die Geschichte der Kategorienlehre und alle künftige Kategorienforschung (Kategorie im alten Sinne als Seinsprinzip verstanden) ist die Ontologie des 18. Jahrhunderts von hervorragender Bedeutung; das bleibende Gut der Seinsanalysen

an der Hand des damaligen Begriffssystems läßt sich wohl ablösen von der vergangenen rationalistisch-demonstrativen Fassung. Die gegenwärtige Forschung hat denn auch der Wolff'schen Ontologie, entgegen der Nichtachtung durch die vorhergehende Generation, ein neues Interesse zugewandt. Vgl. z. B. H. Pichler, Über Christian Wolffs Ontologie, Leipzig 1910. Wir können in dem begrenzten Rahmen unserer Darstellung auf diese wichtigen Sonderfragen der Metaphysik nicht eingehen.

Nur wenig vor der Mitte des Jahrhunderts tritt diese metaphysische Tradition der Wolffischen Schule (der es natürlich auch vorher schon nicht an Gegnern und Angriffen gefehlt hat) in eine Krise ein, deren weiterer Verlauf zu ihrem Abtreten vom Schauplatz der Philosophiegeschichte geführt hat. Zu allgemeineren zeitgeschichtlichen Einflüssen (besonders von der englischen Erkenntniskritik und von der Newtonischen Naturphilosophie und -wissenschaft her), die auf ihre Umgestaltung oder schließlich auch Preisgabe hindrängen, tritt das Werk zweier Denker, in denen der Glaube an die Wahrheit und Zulänglichkeit des Schulsystems von positiven metaphysischen Überzeugungen und Einsichten aus erschüttert wird: Crusius und Kant.

In vielen wesentlichen Punkten ist der Ältere als unmittelbarer Vorgänger des Größeren nach ihm anzusprechen; die Grundtendenz ist jedenfalls die gleiche: von bestimmten Seinsgehalten aus, deren Realität nicht in Frage gestellt werden darf, wird die durchgängige Rationalität des Seienden und also die allseitig- systematische Nachkonstruierbarkeit durch menschliche Vernunft und Philosophie bestritten. Aus bestimmten Forderungen der Metaphysik erwächst die Frage nach den Grenzen der (metaphysischen) Erkenntnis und nach dem Geltungsbereich der Grundsätze und Kriterien, mit denen sie zu arbeiten gewohnt ist (z. B. des Kausalprinzips). Bei beiden Denkern steht im eigentlichen Mittelpunkte die Realität der menschlichen Willensfreiheit und deren Unvereinbarkeit mit der Prinzipienlehre der rationalistischen Begriffsdogmatik. Ihre Überzeugung ist, daß der Seinsrationalismus, wie ihn die deduktive Wissenschaft der Metaphysik „aus reiner Vernunft" voraussetzt und voraussetzen muß, den Determinismus („Fatalismus") in sich birgt; mag dieser nun mehr religiös-teleologisch oder mehr naturalistisch-kausal gefärbt sein. Der in den Leibniz-Wolffischen Systemen aufgestellte und festgehaltene Begriff menschlicher Freiheit wird als vollkommen ungenügend eingesehen gegenüber dem Anspruch des sittlichen Bewußtseins auf persönliche Verantwortung. Wahre Freiheit steht ihrem Wesen nach außerhalb eines für endliche Vernunft einsehbaren Notwendigkeitszusammenhangs. Freiheit ist in diesem Sinne etwas grundsätzlich Irrationales. Der Mensch nach seiner Willensseite weist (was im Wolffischen Intellektualismus ganz verdeckt blieb) hinaus über die Anwendungsgebiete der rationalen Grundprinzipien.

Zugleich eröffnen sich mannigfach Ausblicke auf andere fundamentale Realitäten und andere unvermeidliche Systemwidersprüche, an denen uns die Grenzen endlicher Erkenntnis überhaupt, und insbesondere die

Grenzen der metaphysisch-konstruierenden Vernunft zu Bewußtsein kommen müssen. So wächst bei Crusius wie bei Kant aus der metaphysischen Anerkennung des Irrationalen eine neue Forderung auf Kritik der erkennenden Vernunft, auf Festlegung der Grenzen menschlicher Erkenntnis und auf Sichtung ihrer Kriterien nach ihrer universalen oder eingeschränkten Tragweite hervor. Von ihnen aus erscheint die stolze Schulmetaphysik als ein „Dogmatismus" fälschlich angemaßter Einsichten, als das Ergebnis einer falschen und gefährlichen Ausbreitung der am Naturerkennen und in dessen Prinzipien (z. B. dem Satz vom Grunde als Kausalprinzip) sicher gewordenen *Ratio* auf alle Seinsbereiche. Kant ist dabei viel weiter gegangen als sein Vorgänger; ein großer Teil von dessen Metaphysik (Raumzeitlehre!) gilt ihm noch als ein typisches Produkt des „Dogmatismus", den seine kritische Philosophie entwurzeln muß.

Die Metaphysik von Chr. A. Crusius kann im Rahmen dieser Darstellung nur kurz berührt werden. So sehr gegenüber der vollkommenen historischen Verkennung von Crusius seine hervorragende Bedeutung in der deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts neben Wolff und Kant betont werden muß, so sind die eigentlichen Inhalte seines Weltsystems doch nicht von ähnlicher Tragweite und Ursprünglichkeit, wie die der klassischen Systeme. Das Wichtigste an Crusius' Philosophie sind die Ansätze, durch welche er schon in die gleiche Richtung weist wie Kant; das Schicksal der Geschichte hat es gewollt, daß die Taten des weitaus mächtigeren und weitergreifenden Denkers Kant die Wirkung jener früheren Weisungen ganz überdeckt und in vollkommene Vergessenheit gebracht haben.

Crusius' Begriff von Metaphysik und metaphysischer Erkenntnis stellt sich in bewußten Gegensatz zum Anspruch des strengen Rationalismus und besonders zu der mathematizistischen und logistischen Zuspitzung, die dieser erfahren hatte. Die Wesenszüge des Realen können nur sehr zum Teil demonstrativ erfaßt werden; auf weite Strecken und in ganz zentralen Fragen ist Metaphysik auf Wahrscheinlichkeitserwägungen und bloß „moralische" Gewißheit angewiesen. Der für die Mathematik allein maßgebende „Weg der Demonstration" darf nicht einfach auf die Philosophie übertragen werden. Mathematik, als eine Lehre von bloßen ideellen Möglichkeiten, soll alle ihre Beweisgewißheit aus der alleinigen Kraft des formalen Satzes vom Widerspruch gewinnen können; die Erkenntnis der Wirklichkeit dagegen läßt sich nicht auf eine logisch-deduktive Zusammenfügung von Begriffen reduzieren. Was widerspruchslos gedacht werden kann, muß darum noch keineswegs wirklich oder auch nur real-möglich in der Weltwirklichkeit sein; und was von uns nicht begriffen werden kann, muß darum noch durchaus nicht unmöglich in sich selbst sein. Wenn uns etwas undenkbar erscheint, so kann die Ursache dafür ebensogut in den Schranken unseres Verstandes wie in der Natur der Sache selbst liegen. So liegt z. B. das Zusammenbestehen von Gottes Präszienz und menschlicher Willensfreiheit über unsre Verstehensmöglichkeiten schlechterdings hinaus.

Aber auch von den einzelnen Weltinhalten aus ergibt sich eine ganze Reihe von Seinsgegebenheiten, vor denen unsere Erkenntnis im eigentlichen vollen Sinne des Wortes versagt, oder die gar den gewohnten Kriterien unseres Denkens zuwiderlaufen. — Das entscheidende Beispiel aber für die Kollision unserer Erkenntnisinstanzen gegeneinander ist die Willensfreiheit — als eine unzweifelhafte Gegebenheit unserer Selbsterfahrung, die unserem gewohntesten und in aller Naturerkenntnis bewährtesten Erkenntniskriterium, dem Satz von der bestimmenden Ursache, strikt zuwiderzulaufen scheint. An dieser Frage vor allem wird es offenbar, wie wenig die obersten

formallogischen Grundsätze befugt sind, über zentrale Realitätsprobleme aus sich allein Entscheidung herzugeben. Der Satz des Widerspruchs (Wolffs oberster Grundsatz für alle Urteile schlechthin; sogar der Satz vom Grunde soll noch aus ihm abgeleitet und bewiesen werden!) bleibt für sich allein vollkommen leer und „steril"; er reicht nicht zu, um über reale Möglichkeit oder Unmöglichkeit zu entscheiden. Er bedarf, in allen Wirklichkeitsanliegen wenigstens, der Ergänzung durch eine „Materie" der Erkenntnis. Daß ein Mensch gleichzeitig in zwei verschiedenen Städten sei, ergibt sich als unmöglich aus der besonderen Inhaltlichkeit räumlichen Daseins, nicht aber aus rein begrifflichen Widersprüchen. Inhaltlichere Kriterien der Erkenntnis müssen neben den obersten formalen Grundsätzen ausgezeichnet werden. — Der Satz vom Grunde aber in seiner traditionellen Fassung ist ein Prinzip, das eine ganze Anzahl verschiedener und teilweis durchaus inhaltlicher und auf bestimmte Seinsgebiete zu beschränkender Gesetzlichkeiten in der formalen Allgemeinheit eines logisch-ontologischen Gesetzes versteht. Es gilt zu unterscheiden zwischen Seinsgrund und Erkenntnisgrund, zwischen physisch-kausalen und moralisch-idealen Gründen. Geschieht das, so zeigt sich offen die unaufhebbare Kollision, in die jeder wahrhafte Begriff der Willensfreiheit mit dem Grundsatz der Kausalität oder des determinierenden Realgrundes gerät. Daß die Kollision nicht einfach durch Bestreitung der Willensfreiheit aufgehoben werden darf, ergibt sich für Crusius vor allem daraus, daß die letztere wesenhaft und unaufheblich zusammenhängt mit einem „Gesetz der Verbindlichkeit", mit dem moralischen Sollen. Hier steht aber Gesetz gegen Gesetz. Die Lösung des Konflikts kann nur durch eine grundsätzliche „Restriktion" des Kausalprinzips auf die Begebenheiten der äußeren Natur und des bloßen Vorstellungslebens gefunden werden; der Willenskern im geistigen Wesen entzieht sich der Determination von außen. Die fundamentale geistige Tatsache der Freiheit läuft unseren Erkenntnisforderungen, die eben überall zur eigenen Befriedigung Verkettungen nach eindeutig bestimmenden Gründen aufdecken wollen, zuwider. Aber nichts berechtigt uns darum, das für uns (relativ) Unbegreifliche darum auch für an sich unmöglich zu erklären — zumal es uns durch eine andere Gesetzlichkeit als ein Reales garantiert ist. In der Metaphysik ist ja die Frage nicht nach der Einrichtung und bloß-logischen Übereinstimmung unserer Begriffe, sondern nach dem Bestand der Sachen selbst! — Ganz allgemein gilt aber, daß die Wahrheitskriterien nicht anf die logisch-rationalen Prinzipien allein zu reduzieren sind, sondern einen Komplex von relativ selbständigen Instanzen darstellen, deren Gewicht gegeneinander jeweils abgewogen werden muß. Was den Rationalismus der Leibniz-Wolffischen Schule zum „Fatalismus" treibt, das ist die einseitige Überspannung und unberechtigte Verallgemeinerung der *ratio determinans*.

Crusius stellt sich also in grundsätzlichen Gegensatz zu den deterministischen Tendenzen des Rationalismus, und zwar ebensosehr nach deren religiös-teleologischen, wie nach der naturalistisch-kausalen Motiviertheit hin. Die Lehre von der prästabilierten Harmonie muß fallen, und ebenso muß der Ausdehnung des kausalmechanischen Erhaltungsprinzips auf die Welt des Geistigen entgegengetreten werden. Auch die Optimismus-These von der „besten Welt" ist unhaltbar: sie beruht auf einer intellektualistischen und rationalistischen Einordnung und Auflösung des göttlichen Willens in die Determinationen des Verstandes. In Wirklichkeit ist der Kern und die herrschende Kraft in jedem geistigen Leben der Wille. Die wahre Pneumatologie muß vor allem Thelematologie sein. So setzt mit Crusius ein neues Wiederanschwellen des metaphysischen Voluntarismus ein, das sich dann später fortsetzt in Kant, Fichte, Schelling, Schopenhauer. —

Schriften: Entwurf der notwend. Vernunftwahrheiten usw. (Metaphysik) 1745; Opuscula philos.-theologica 1750; d. Schrift üb. d. Satz v. Grunde übs. von Krause, Lpz. 1744. — Darstellungen: A. Seitz, Die Willensfreiheit i. d. Philos. d. Cr., Diss. Wzbg. 1899; M. Wundt, Kant als Metaphysiker, 1924, S. 52—81; H. Heimsoeth, Metaph. u. Kritik bei Cr., ein Beitrag z. ontolog. Vorgeschichte d. Krit. d. r. Vernunft im 18. Jahrh., 1926 (jetzt Halle, Niemeyer).

KANT.

Das für die weitere Geschichte der neuzeitlichen Metaphysik schlechthin entscheidende Ereignis innerhalb der Philosophie des 18. Jahrhunderts ist also die große Schwenkung geworden, welche die Metaphysik im Denken von I. Kant erfahren hat. Da diese Wendung bei Kant selbst sich ganz allmählich und in einer Reihe sukzessiver Ansätze vollzogen hat, die letzte systematische Ausgestaltung des Ergebnisses aber nicht mehr zustandegekommen ist, wird unsere Darstellung Kants Metaphysik in den Hauptphasen ihrer historischen Entwicklung wiedergeben.

Nach einer sehr verbreiteten Auffassung von Kant (verbreitet besonders in den verschiedenen Schulen des „Neukantianismus") kann es überhaupt als abwegig erscheinen, Kant in der Geschichte der Metaphysik eine Stelle einzuräumen. Nach dieser Auffassung ist nur der „vorkritische" Kant (bis 1770 oder besser 1781) Metaphysiker gewesen; der Sinn der „kritischen Philosophie" aber soll gerade darin bestehen, die Unmöglichkeit aller Metaphysik aufgewiesen und die gesamte Philosophie auf den Boden der Erkenntniskritik und der „transzendentalen" Analyse der gegenständlichen Bewußtseinsfunktionen reduziert zu haben. Metaphysik, als philosophische Wissenschaft vom Sein, sei seit Kant eine erledigte Sache; nur die positiven Wissenschaften hätten es mit den Dingen und der Wirklichkeit zu tun, Philosophie dagegen könne nur auf die in diesen Wissenschaften arbeitenden Erkenntnisformen reflektieren. Kants reife Philosophie sei reine Wissenschaftstheorie und reflektive Analyse des theoretischen, ethischen und ästhetischen Bewußtseins; die metaphysischen Gedanken und Überzeugungen des jüngeren Kant seien damit für ihn selbst hinfällig und bedeutungslos geworden. Höchstens gesteht man dann noch zu, daß Kant von einer gewissen „Kryptometaphysik" sich nicht habe losmachen können. „Dogmatische" Momente seien mitten in den erkenntniskritischen Gedankengängen stehengeblieben (womöglich rechnet man dahin, in „idealistischer" Ausdeutung und „Konsequent"-Machung der Kantischen Erkenntnislehre, den zentralen Begriff des Dings an sich) und unbemerkt weiter mitgeschleppt worden. Andererseits habe Kant, der nach seiner eigenen früheren Äußerung das „Schicksal" hatte, „in die Metaphysik verliebt zu sein", gewisse „Privatmeinungen" über das Wesen der Welt, über den Weltgrund und das Sein und Schicksal der Seele immer in seinem Herzen behalten; doch stünden diese Gedanken nicht im Zusammenhang mit seiner eigentlichen wissenschaftlichen und systematischen Philosophie. Das Interesse für dieselben könne nur ein biographisches, nicht ein eigentlich philosophie-historisches oder gar sachlich-philosophisches sein.

Diese Auffassung halten wir für grundverkehrt. Zwei große Tatbestände stellen sich ihr entgegen. — Einmal: Kants Wendung gegen den metaphysischen „Dogmatismus" sowie seine „kritische" „Allzermalmer"-Tätigkeit gilt nicht der Vernichtung jeglicher Metaphysik, sondern nur der Metaphysik aus reiner (theoretischer) Vernunft, der rationalistischen Schulmetaphysik seiner Zeit. Er selbst forderte und plante den Neuaufbau der Metaphysik als „praktisch-dogmatischer Metaphysik" (dogmatisch im Sinne des Lehraufbaues, ohne tadelnden Beigeschmack!) und er sah in der durch ihn selbst heraufgeführten Epoche dieser Neubegründung der Metaphysik auf dem Boden und unter dem Primat der praktischen Vernunft das historische Endstadium und die bleibende Gestalt dieser Wissenschaft, nach Erledigung ihrer bisherigen Irrgänge (s. dazu besonders Kants Preisschrift über „die wirklichen Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz' und Wolffs Zeiten, ..", hrsg. v. Rink, 1804). Zur vollen Ausführung ist diese Metaphysik bei Kant allerdings nicht mehr gekommen; die allgemeinsten Grundlegungen sind in der Postulatenlehre der Kritik der praktischen Vernunft enthalten; immer neue Ansätze zur weiteren,

vielfach vertieften Ausgestaltung stecken im (bis jetzt immer noch ungedruckten) Opus postumum; der zunehmende Kräfteverfall des alten Kant hat die wirkliche Durchführung des immer wieder zugunsten anderer Arbeiten und Vorarbeiten zurückgeschobenen Werkes verhindert. Was aber von dieser Metaphysik des späteren Kant für uns sichtbar oder aus Andeutungen erschließbar dasteht, zeigt überall den intimsten Zusammenhang mit der Metaphysik des „vorkritischen" Kant, auch in den Punkten, wo sich Kants weltanschauliche und metaphysische Position verschoben hat. Dieser tatsächlichen (wenn auch nicht in vollendetem Werk erfüllten) Grundintention Kants entspricht durchaus seine historische Wirkung; eine neue gewaltige metaphysische Bewegung nimmt unmittelbar von ihm und in ständiger Berufung der führenden Denker auf ihn als den ersten Schöpfer des neuen Weltgedankens ihren Ausgang. (Daß dabei Begriff und Anspruch der Metaphysik sich wiederum verändert, die inhaltlichen Positionen sich von Kant weit entfernen und Kants „kritische" Zurückhaltung gegenüber vielen von ihm als grundsätzlich unlösbar angesehenen metaphysischen Fragen verlassen wird, ist eine Sache für sich.)

Zweitens: Auch für die Grundposition der (propädeutisch-vorbereitenden) kritischen Systematik Kants, für das System der Vernunftkritiken selber sind metaphysische Gedankengänge, die tief zusammenhängen mit den metaphysischen Diskussionen des 17. und 18. Jahrhunderts, von entscheidender Bedeutung; wenn auch in der vollendeten Gestalt der Lehren diese innersten Motive nicht nach ihrem ursprünglichen Gewicht zum Ausdruck kommen. Nicht nur der eben dadurch von der erkenntniskritischen Betrachtung aus so problematisch gewordene Begriff des Dings an sich hat seine vielfachen ontologischen Hintergründe, sondern auch die zentrale Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit ist in ihrem Entstehen und in ihrer Bedeutung für seine ganze Philosophie nur zu verstehen, wenn man den metaphysischen Schwierigkeiten nachgeht, die Kant — in Fortspinnung vieler Gedankengänge aus der vorangehenden Metaphysikgeschichte — mit ihrem Sein verbunden sieht (vgl. dazu des Verf. Aufsatz: Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus. Festheft der Kantstudien, 1924, S. 121—159).

Kant ist also, nach unserer Auffassung, ein Metaphysiker gewesen und seine Philosophie nimmt eine wichtige Stelle ein nicht nur in der Geschichte der Erkenntnistheorie oder der Ethik, sondern auch in der der Metaphysik. Damit sollen aber keineswegs die tiefgreifenden Unterschiede nivelliert werden, welche die Kantische Form der philosophischen Lehre und Besinnung von der anderer großer Denker vor und nach ihm unterscheiden. Es soll durchaus nicht bestritten werden, daß das eigentliche Schwergewicht des Kantischen Interesses und der Kantischen Produktivität in der Zeit des kritischen Systems auf andere philosophische Aufgaben (erkenntnistheoretische usw.) sich verlagert hat, und es soll auch denen nicht unbedingt entgegengetreten werden, die auf diesen Gebieten Kants eigentliche Originalität und überragende Denkerbedeutung suchen. Der Metaphysiker Kant ist nicht der ganze Kant — und das gilt von ihm in erheblich anderem Sinne als es von Descartes oder von Leibniz gesagt werden könnte! Auch würde Kants Metaphysik allein nicht die heutige Größe seines Ruhms rechtfertigen können: eine geniale, die Gesamtheit der wahrgenommenen Seinsprobleme in einheitlichem Begriffssystem zusammenschauende Urkonzeption vom Stile Leibnizens oder Hegels war ihm nicht gegeben. Er war und blieb in seiner metaphysischen Weltansicht nach wichtigen Hauptlinien abhängig von Traditionen seines Jahrhunderts. Aber wenn Kant als Systematiker der Metaphysik nicht in den höchsten Rang zu stellen ist, so muß doch andererseits der Problematiker der Metaphysik in ihm nach Gebühr gewürdigt werden.

Seine Behandlung der Freiheitsfrage z. B. ist vorbildliche klassische Forschungsarbeit an einem der schwersten metaphysischen Probleme, die dem Menschen aufgegeben sind; und ähnlich liegt auch anderen Fragen gegenüber das eigentliche Verdienst Kants in der Aufrollung der Problematik und Aporetik, nicht in der „Lösung" im Rahmen eines einheitlich entworfenen Systems (vgl. N. Hartmann, Diesseits von Idealismus und

Realismus, Festh. d. Kant-St. 1924, S. 160ff.). — So gehört es denn auch zu der besonderen Bedeutung gerade der Kantischen Philosophie, daß in ihr (in gewissem Sinne erstmalig) vom Boden des neuen an der Naturwissenschaft orientierten Erkenntnis- und Wissenschaftsbegriffs aus die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik überhaupt und nach der Methode und dem Gewißheitsanspruch ihres Erkennens gestellt worden ist, — eine Frage, die von da zu einer unausweichlichen Grundfrage der wissenschaftstheoretischen und metaphysischen Besinnung geworden, auch gegenwärtig wieder in ein neues Stadium eingetreten ist.

Zur Erforschung der Metaphysik Kants, die heute noch — trotz der gewaltigen Arbeit, die durch viele Jahrzehnte an die Kantforschung gewendet worden ist — in ihren Anfängen steht, sind neben und vor den bekannten Hauptwerken die in den früheren Kantdarstellungen meist ganz stiefmütterlich behandelten „vorkritischen" Schriften sowie die (wegen der Datierungsschwierigkeiten und mancher Unsicherheiten der Überlieferung mit Vorsicht zu gebrauchenden, aber inhaltlich durchweg sehr aufschlußreichen) Nachschriften aus Kants „Vorlesungen über Metaphysik", sowie die „Reflexionen" Kants, eingetragen in Baumgartens Handbuch der Metaphysik, das er seinen Vorlesungen zugrunde legte, heranzuziehen. (B. Erdmann, Reflexionen Kants, II. Bd., Lpz. 1884. — Zu der alten Zusammensetzung der Kantischen Metaphysik-Vorlesungen aus Schülernachschriften von Pölitz, Erfurt 1821, Neudruck Roßwein 1924 bei I. H. Pflugbeil, und dem ausführlichen Bericht von M. Heinze, Lpz. 1894, ist neuerdings die außerordentlich wertvolle Herausgabe eines neu aufgefundenen offenbar sehr gewissenhaft nachgeschriebenen Kollegheftes aus dem Beginn der 90. Jahre durch A. Kowalewski getreten. München u. Lpz. 1924 bei Rösl.) Ferner müssen die bisher noch allzu wenig beachteten Fragmente des Opus postumum, deren Zusammenhänge mit den vorkritischen Schriften und den Metaphysikvorlesungen überall greifbar sind, ganz neu durchforscht werden. (Material dazu ist, bis die geplante Herausgabe des gesamten Kantischen Alterswerkes Tatsache geworden ist, zu entnehmen aus der vorzüglichen Darstellung von E. Adickes, Kants Op. post. Bln. 1920, bes. S. 592—847.) — Von diesen Fundamentalquellen für Kants metaphysisches Denken aus, die eine große Kontinuität der Überlegungen und teilweise auch der weltanschaulichen und metaphysischen Haltung des Philosophen in seiner ganzen Entwicklung zeigen, sind dann die übrigen Werke auf ihre metaphysischen Gehalte, Hintergründe und Andeutungen hin zu prüfen. Außer den drei Kritiken müssen noch besonders die späteren Aufsätze der Religionsphilosophie und Geschichtsphilosophie, wie überhaupt die Schriften der Neunzigerjahre herangezogen werden.

A. DIE METAPHYSIK DES JUNGEN KANT (DAS SYSTEM DER 50 JAHRE).

In den naturphilosophischen und metaphysischen Schriften seiner Frühzeit hat Kant ein in sich geschlossenes Weltbild zum Ausdruck gebracht, das in wichtigen Zügen für sein ganzes weiteres Denken von Bedeutung geblieben ist, und aus dem andererseits die Spannungen herausgewachsen sind, die ihn in immer neuen Ansätzen zur Revision seiner Ausgangspositionen gedrängt haben. Das Material zu diesem Weltbild wächst dem jungen Denker aus zwei in manchen Punkten heterogenen Gedankensystemen zu: aus der Newtonischen Naturwissenschaft und Kosmologie einerseits, aus der Leibniz-Wolffischen Schulsystematik andererseits. Beide zur Einheit zu verschmelzen, darin sieht Kant seine Aufgabe als Metaphysiker. — Von Newton her (und aus dem allgemeineren Zusammenhang der neuzeitlichen Astronomie und Kosmologie)

stammt die Grundüberzeugung Kants von der aktualen Unendlichkeit der Welt im unendlichen Raum. Der Raum ist der „unendliche Umfang der göttlichen Allgegenwart," die Welt in ihm das „Feld der Offenbarung göttlicher Eigenschaften"; die wesenhaft unendliche Kraft des Urwesens aber kann jenen Umfang seiner Gegenwart nicht gleichsam unausgefüllt und nur von endlich-eingeschränktem Wirkungsfelde besetzt lassen, sondern ist ewiger Ursprung einer „wahren Unermeßlichkeit von Naturen und Welten", einer aktualen „Unendlichkeit von Substanzen und Materie", — die sich auch (qualitativ) in unendlich vielen Gattungen der Grundstoffe gliedern. — Mit ganz besonderem Nachdruck überträgt der junge Kant seine mit hohem Pathos vorgetragene infinitistische Überzeugung auch auf die Zeitdimension des Wirklichen. Wie der Raum, so ist auch die Zeit das „unendliche Feld der Allmacht"; die zeitliche Wirklichkeit des unendlichen Werdens ist gleichsam der sempiterne Offenbarungsumfang der göttlichen Ewigkeit. Der Begriff aktualer Unendlichkeit selbst (als „Menge ohne Zahl und Grenzen") scheint Kant sogar primär (und für die Gegner überzeugender) gegeben durch die unvermeidliche Idee der „künftigen Folge der Ewigkeit", als einer „wahren Unendlichkeit von Mannigfaltigkeiten und Veränderungen", — welche unendliche Reihe offenbar „auf einmal schon jetzt dem göttlichen Verstande gänzlich gegenwärtig" sei. Die Welt ist wesenhaft unendliches Werden in unendlicher Zeitreihe; des näheren: unendliche Entwicklung, sukzessive Vollendung der Schöpfung.

„Die Schöpfung ist nicht das Werk von einem Augenblicke. Nachdem sie mit der Hervorbringung einer Unendlichkeit von Substanzen und Materie den Anfang gemacht hat, so ist sie mit zunehmenden Graden der Fruchtbarkeit die ganze Folge der Ewigkeit hindurch wirksam." „Die Unendlichkeit der künftigen Zeitfolge, womit die Ewigkeit unerschöpflich ist, wird alle Räume der Gegenwart Gottes ganz und gar beleben und in Regelmäßigkeit ... versetzen." Die offenbarende Entfaltung der unendlichen Kraft des Absoluten in der Welt ist eine stetig fortschreitende „Ausbildung der Natur" von einem Anfangspunkte aus; die aus dem Urzustand allmählich sich herausbildende Ordnung und systematische Verfassung wird „nach und nach in alle fernere Weiten ausgebreitet, um den unendlichen Raum in dem Fortgange der Ewigkeit mit Welten und Ordnungen zu erfüllen".

Der aus dem 18. Jahrhundert (von Leibniz her) hervorwachsende Fortschrittsoptimismus und die genetische, entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Wirklichkeit überhaupt — beides dann Kernmotive der späteren Metaphysik des deutschen Idealismus, insbesondere seiner Metaphysik der Geschichte — bilden beim jungen Kant sich an der astronomischen und kosmologischen Weltbetrachtung und im Zusammenhang mit der von Newton her bestimmten Überzeugung von der Unendlichkeit des Raumes und der Zeit herauf. Die Weltstruktur wird dabei von Kant (wie in der Schulphilosophie der Zeit überhaupt) streng dualistisch und pluralistisch aufgefaßt: zwei grundverschiedene Arten selbständiger dynamischer Einzelsubstanzen — die einen in Lebens- und

Vorstellungskräften sich auswirkend, die anderen in Ausdehnungs- und Bewegungsfunktionen — bilden in ihrem Miteinander das Ganze der Welt als eines unendlichen *compositum substantiale* oder *totum absolutum substantiarum.*

Der Pluralismus ist vom jungen Kant ausführlich dargestellt worden nur nach der Seite des Materiellen (Monadologia physica, als Lehre von den unteilbaren dynamisch-substantiellen „Elementen der Materie"), wie er denn überhaupt in seinen metaphysischen Interessen und Problemstellungen in dieser Frühzeit immer ausging von naturphilosophischen Fragen. Aber es wird doch bei Gelegenheit (besonders später) deutlich sichtbar, daß das entscheidende Motiv und die letzte Sicherungsinstanz für seinen Pluralismus ihm in der Voraussetzung der Selbstheit, Selbständigkeit und Selbsttätigkeit der Iche, der seelisch-geistigen Substanzen gelegen ist, nicht anders als bei Leibniz. Als der eigentliche Gegenpol seiner Seinsanschauung erscheint ihm der Spinozismus, der die endlichen Einzelwesen in einer Weltsubstanz auflösen und diese dann mit der Einheit der göttlichen Substanz in Eins verschmelzen will. (Diese antispinozistische Tendenz bleibt dauernd bezeichnend und wesentlich für Kants metaphysische Daseinsstellung; noch eine Schrift aus den Neunzigerjahren polemisiert mit Nachdruck gegen die Ontologie des alle menschlichen Iche zu bloßen *modi* der göttlichen *cogitatio* herabdrückenden Spinozismus: gegen seine Rede „von Gedanken, die doch selbst denken, und also von einem *accidens*, das doch zugleich für sich als Subjekt existiert".)

Diese Substanzen stehen nun alle miteinander in dynamischem Realzusammenhange. Erst der reale *nexus*, das *commercium* wirklicher Wechselwirkung macht aus einem Aggregat selbständiger Substanzen ein Weltganzes. Auch zwischen materiellen und vorstellenden Substanzen ist unmittelbare Wechselwirkung, ein wechselseitiger *influxus realis* anzunehmen; alle Veränderung und Entwicklung im Seelischen setzt äußere Einwirkungen und Anregungen voraus. — Der Boden der prästabilierten Harmonie ist (wie teilweise schon bei Wolff, ganz dann in einer Gegenströmung, deren Abschluß durch Kants Lehrer Knutzen gegeben worden war, und auch bei Crusius) verlassen; ebenso wie Leibnizens zum Spiritualismus neigender Einheitsbegriff aller Substanzen als vorstellender Monaden. Dennoch bewahrt Kant den ontologisch-idealistischen Sinn des Harmoniegedankens. Der dynamische Realismus, wirkliche Wirkungsgemeinschaft zwischen Substanzen, also zwischen Dingen „die sich durch ihre Subsistenz isolieren" ist nur möglich auf dem Grunde einer ursprünglichen Sinnzuordnung, eines teleologischen aufeinander Abgestimmtseins der Einzelwesen. Das ist es, was der bloße Naturalismus der Wechselwirkung, etwa im atomistischen Materialismus, übersieht. Der wechselseitige Influxus ist kein „blinder" und durch das bloße Dasein der endlichen Einzeldinge schon gegebener; sondern er wird ermöglicht durch das urbildliche Zusammenstehen der Dinge im ordnenden Verstande Gottes als dem gemeinsamen Einheitsgrunde ihres Soseins und Daseins. Der synthetische Seinszusammenhang der Dinge (die ontologische „Form" der Welt gegenüber der „Materie" der einzelnen Substanzen) beruht auf einem ursprünglichen und ideellen Wesenszusammenhang im *intellectus infinitus.* Die Idee oder der urbildliche Be-

griff Gottes von der Totalität der Dinge als einem Sinn- und Zweckzusammenhang ist konstitutive Seinsvoraussetzung (ontologisches *a priori*) aller Wirklichkeiten und Wirkungen in Natur und Geisteswelt.

In dieselbe Richtung eines teleologischen Hintergrundes und Ursprungs alles Wirklichen, auch schon der bloßen materiellen und kausalen Welt, führt Kants energische Durchführung der mechanischen Naturansicht. Die Forderung seiner astronomisch-naturphilosophischen Erstlingsschrift galt einer rein mechanistischen Kosmogonie, wie sie Newton selbst nicht gewagt hatte. Aus der Gegebenheit der Urmaterie und ihrer dynamischen Grundeigenschaften allein soll sich die allmähliche Herausbildung der gegenwärtigen „systematischen Verfassung" unseres Weltgebäudes erklären lassen, ohne jede Hinzunahme teleologischer Eingriffe und Nachbesserungen durch den göttlichen Ordnungswillen oder irgendeinen „Weltgeist" sonst. Gerade der durchgeführte Mechanismus aber, so ist nun Kants metaphysische Kernthese, führt erst recht zur Einsicht in den teleologischen Einheitsursprung aller Dinge. Unsinnig ist es, mit den Naturalisten aus Unvernunft Vernunft (Ordnung, systematische Verfassung) herleiten zu wollen. Je reiner die Weltordnung aus den mechanischen Naturwirkungen von selbst hervorging und unter der Herrschaft „einer einzigen allgemeinen Regel" alle die Größe und Pracht der kosmischen Systeme sich entwickelt — um so wunderbarer und vollkommener muß die teleologische Urangelegtheit der verschiedenen Weltstoffe, der Grundwesen und Grundkräfte der Materie sein. Der Mechanismus der Natur wird nicht durch teleologische Agentien durchbrochen oder reguliert, sondern er ist in seiner Ganzheit von einer Wesensteleologie, von einem ideellen Weltplane umfaßt, getragen. Alle autonome Entwicklung des Weltgeschehens ist allmähliche Entfaltung der im Grundwesen der Stoffe und Kräfte ursprünglich angelegten und aufeinander abgestimmten Ordnungsmöglichkeiten. — So weist die Wirklichkeitsbetrachtung rein auf der Basis der Naturordnungen schon zurück auf ein übersinnlich-geistiges Urprinzip, auf einen einheitlichen zwecksetzenden Weltursprung. Der durchgeführte Mechanismus bringt erst die wahre Physikotheologie („nach verbesserter Methode") herauf, die philosophische Lehre vom Weltschöpfer, der die Materie so geschaffen hat, daß die „sich selber überlassene Natur" zu ihren großen Ordnungsformen sich selbsttätig hinauf entwickelt — entgegen den Halbheiten einer Nachbesserungsteleologie, die nur bis zum Gedanken eines Weltbaumeisters reicht, der seine Ordnungsideen einer gleichsam widerwilligen und ideenfremden Materie aufzuprägen hat. — Grundfalsch wäre es nur, die universale Weltteleologie (nach der Art Wolffs) in eine Angelegtheit aller Dinge auf den Nutzen des Menschen zu verkleinern; der „Zweck" in allen Seinsgestalten kann nur die Harmonie des Ganzen, in der Gesamtheit seiner Stufen und Wesen, sein.

Am Ende gipfelt diese teleologisch-idealistische Weltlehre in einem universalen metaphysischen Optimismus. Die Lehre von der „besten aller möglichen Welten" wird vom jungen Kant noch ausdrücklich gegen die Einwände von Crusius' Seite aufrechterhalten. Alle Mängel der Wirklichkeit sind bloß relativ, bedingt dadurch, daß die Vollkommenheit im Endlichen auf die verschiedenen Einzelwesen aufgeteilt, die Perfektionen des Einzelnen jeweils zugunsten der Mannigfaltigkeit des Ganzen limitiert sind. Im Stufensystem und in der individuellen Mannigfaltigkeit der endlichen Wesen sind alle Mängel (im Einzelnen) im Grunde nur Zeichen des Überflusses (im Ganzen). Auch das Vergehen ist nur ein Teilmoment in der unbeschränkten Fruchtbarkeit der zeugenden Natur. Selbst die Wertnegativität des Bösen soll sich im Rahmen des vollkommenen Ganzen sinnvoll aufheben. „Die Natur, unerachtet sie

eine wesentliche Bestimmung zur Vollkommenheit und Ordnung hat, faßt in dem Umfange ihrer Mannigfaltigkeit alle möglichen Abwechselungen sogar bis auf die Mängel und Abweichungen in sich"; und diese „unbeschränkte Fruchtbarkeit" hat neben allen anderen Übeln und Unvollkommenheiten „auch die Tugenden und Laster hervorgebracht"!

Tatsächlich neigt der junge Kant denn auch dazu, die eigentliche Quelle des Lasters bloß in der relativen Trägheit der Denkungskraft zu suchen, welche die sinnlichen Reizungen überwiegen läßt; die Denkungskraft aber wird, naturalistisch genug, von der relativen „Feinigkeit des Stoffes" im jeweiligen leibseelischen Wesen abhängig gemacht. So erscheint der moralische Gegensatz aufgehoben in der ontologischen Stufenschichtung der Wesen; der sittlich gute (durch Vernunft geleitete) Mensch scheint grundsätzlich nicht anders über den schlechten (durch Sinnlichkeit bestimmten) gestellt, wie das Vernunftwesen Mensch als solches über das bloß-sinnliche Tier.

Die Daseinsrolle des Menschen in der Weltharmonie aber ist nach der Auffassung des jungen Kant bestimmt durch sein erkennendes Vermögen. Als das Wesen, welches die Fülle der Dinge und Ordnungen, die Unermeßlichkeit des Sternenhimmels etwa, anschauend und rational-erkennend in sich widerspiegelt, ist er geradezu als „Zweck der Natur" anzusehen. Darin liegt die Erhabenheit des unsterblichen Geistes: daß er, alle Veränderungen der Welt überdauernd, in der ganzen Unendlichkeit seiner künftigen Existenz neue und immer neue Wunder der Schöpfung erkennen und die verborgenen Anlagen der Erkenntnis in sich selbst völlig entwickeln kann.

Hauptschriften dieser Zeit: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels 1755; Nova dilucidatio 1755; Monadologia physica 1756; Betrachtungen über den Optimismus 1759.

B. DIE NEUEN SEINSPROBLEME IN DEN SCHRIFTEN DER 60ER JAHRE.

Im folgenden Jahrzehnt nun wachsen Kant allmählich eine Reihe fundamentaler Schwierigkeiten aus seinem ersten Seinssystem hervor; zugleich erfährt seine gesamte Weltanschauung (z. T. unter dem Einfluß Rousseaus) eine entscheidende Akzentverlagerung vom Natürlich-Kosmologischen ins Geistig-Moralische. — Kant wird zunächst irre an der logisch-rationalen Notwendigkeit und Deduzierbarkeit eines solchen Seinssystems. Die ontologische Hauptschrift der 50er Jahre wollte noch ganz im Wolffischen Sinne die metaphysischen Entscheidungen allein von den formalen logischen Grundsätzen der Ontologie abhängig machen und auch die naturphilosophischen Prinzipien von Raum und Zeit aus ihnen deduzieren; der Satz vom Grunde gilt hier (sogar noch gegen Crusius gewandt!) als das schlechthin undurchbrechliche und zureichende Zusammenhangs- und Ordnungsprinzip, in das sich auch der Begriff menschlicher Willensfreiheit muß einfügen lassen. — Jetzt, in den Schriften um 1763/64, wird an verschiedenen Punkten die logistische Ontologie durchbrochen. In der Kritik des ontologischen Gottesbeweises

ergibt sich das Moment der Existenz, in der Analyse des Kausalbegriffs der synthetische Realübergang von Ursache zu Wirkung als metalogischer, nicht durch die Bindungen der logischen, nach Grund und Folge schließenden *Ratio* allein festlegbarer, materialer Seinsbestand. Die Schrift über die „negativen Größen" aber weist in allen Schichten des Seins, im physikalischen und psychologischen, ja schon im mathematisch-idealen Sein den Bestand einer polaren Gegensätzlichkeit als Grundgesetz und -spannung auf, die sich keineswegs auf die logische Gegensätzlichkeit des Widerspruchs reduzieren läßt. (Dieser Gedanke der „Realrepugnanz", der trennenden Entgegensetzung als fundamentaler wirklichkeitsgestaltender Seinsmacht ist später ein Grundmotiv in der dialektischen Metaphysik des absoluten Idealismus geworden.) — Und später (1768) ist dann auch die inhaltliche Eigenart und logische Unableitbarkeit des Raumprinzips dem früheren Logismus und Deduktivismus entgegengetreten.

Klar ist, wie damit nun die Berechtigung der konstruktiven Metaphysik „aus reiner Vernunft" fraglich werden mußte. Die Analogie zum Lehraufbau der Mathematik will nicht mehr einleuchten; die ontologische Zulänglichkeit der analytisch-formalen Kriterien kann nicht mehr zugegeben werden. Synthetische und mehr inhaltliche Seinsgesetzlichkeiten müßten uns zu obersten Grundsätzen unserer Erkenntnis gegeben sein, wenn wir demonstrativ und deduktiv das wahre Seinssystem sollten aufbauen können. Es zeigt sich aber überhaupt, daß unsere Erkenntnis allenthalben mit „unauflöslichen Begriffen" und „unerweislichen Grundsätzen" rechnen muß, wenn sie es mit der Wirklichkeit zu tun hat. Als letzte „Grundkräfte" im Seienden stellen sich uns z. B. sowohl Willensfreiheit wie Naturkausalität dar; das innere Wie des Bewirkens ist unserer Einsicht offenbar in beiden Fällen wesenhaft unzugänglich. Grundwesen und Grundkräfte aller Dinge müssen wir in aller Reduktion und Konstruktion (z. B. auch in naturwissenschaftlich-mechanistischem Ableiten und Erklären) jederzeit in ihrem einfachen unauflöslichen Gegebensein voraussetzen.

Aus der bereits erwähnten Akzentverlagerung ins Geistige ergeben sich inhaltliche Erschütterungen des früheren Weltgedankens. Als letzter Anwendungsfall für den ontologischen Gedanken der Realrepugnanz tritt der Gegensatz von Gut und Böse auf. Er ist der metaphysisch wichtigste und für die künftige Fassung des Weltbildes bedeutungsvollste unter den von Kant aufgeführten Gegensätzen; in den späteren Vorlesungen ist er allein das entscheidende Anwendungsbeispiel jenes Seinsgesetzes. Das Böse ist also nicht bloßes Merkmal der Endlichkeit, das Fehlen höherer und vollerer Bestimmungen; sondern es ist ein Positives; nicht Sinnlichkeit und „Leiden" des Menschen, sondern ein Tun. In der späteren (religionsphilosophischen) Lehre vom „radikalen Bösen" hat sich dieser Gedanke noch einmal vertieft und verstärkt; der Kampf des Guten mit dem Bösen ist ein letztes Grundgesetz unseres Daseins, für das keinerlei Erklärung möglich ist. Mit dieser aufkommenden Einsicht in die Irrationalität des Bösen geht eine Grundthese von Kants Frühmetaphysik in die Brüche: der dogmatische, aus dem Gottesprinzip durch rationale Deduktion gefolgerte Optimismus. — Der alte

Kant hat denn auch seine früheren „Betrachtungen über den Optimismus“ ganz verworfen und an ihre Stelle eine Schrift über das „Mißlingen aller Versuche in der Theodizee“ (1791) gesetzt. Das Miteinanderbestehen einer universalen Weltteleologie und der Realität und Positivität des Bösen in der Wirklichkeit liegt über die Grenzen der erkennenden Vernunft hinaus. Theodizee ist „Glaubenssache“. —

Mit der zweiten Hälfte der 60er Jahre treten die Fragen nach dem Wesen des Geistes und der geistigen Welt, nach der Seele und ihrem Weltschicksal, nach Freiheit und Vorherbestimmung noch weiter in den Vordergrund von Kants Interessen. Der Welt-Sinn des Menschen wird mehr und mehr in sein sittliches Tun verlegt; Vernunft ist ihrem tieferen Wesen und ihrer eigentlichen „Bestimmung“ nach praktische Vernunft. Es taucht der Gedanke auf, daß eine metaphysische Erkenntnis der letzten Dinge (z. B. des Daseins Gottes) aus reiner theoretischer Vernunft dem Menschen nicht gegeben sein könne, weil nicht dürfe; theoretische Beweissicherheit in diesen Dingen würde die Ursprünglichkeit und Reinheit seiner sittlichen Haltung verkümmern. Der Mensch ist nicht bloß ein spiegelndes, erkennendes Glied im raumzeitlichen Kosmos, sondern er ragt nach seinem eigentlichen Wesen und seinen tieferen Kräften in eine ganz andere Ordnung und „Welt“ hinein, deren Realität von ihrer etwaigen Erkennbarkeit für uns ganz unabhängig gedacht werden muß. — Geistige Realitäten aber können wir auch ihrer allgemeinen Möglichkeit nach nicht zusammendenken mit gewissen Grundprinzipien unserer natürlichen, sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit; so z. B. nicht mit dem Raume. Die Art wie ein Geist im Raume gegenwärtig sein kann, ist noch nie gegeben worden. Wie Körper im Raume sind und wirken, das ist uns durch Erfahrung und Vernunft durchaus verständlich; aber „wie ist die Seele in der Welt gegenwärtig, sowohl den materiellen Naturen, als denen von ihrer Art?“ Die alte Frage nach dem „Sitz“ der Seele im Leibe, nach ihrem „Ort“ im Räumlich-Körperlichen birgt eine offenbar unlösliche Schwierigkeit in sich. Darf man wirklich (wie zuletzt Crusius) dem Seelisch-Innerlichen Ort, Bewegung und Bewegungswirkungen im Raume zuschreiben? In Wahrheit ist sich niemand seines besonderen Ortes in seinem Körper bewußt, sondern nur desjenigen, den er als Mensch in Ansehung der Welt umher einnimmt. Soll man die geistigen Substanzen unterscheiden von den körperlichen als solche, die zwar Raum einnehmen, ohne ihn jedoch mit Undurchdringlichkeit zu erfüllen? Soll man, im Räumlichen selbst, unterscheiden zwischen einer wirklich „lokalen“ und einer bloß „virtualen“ Gegenwart? Ganz fragwürdig wird Kant jetzt auch der alte Gedanke von der Allgegenwart Gottes im unendlichen Raume. Kann dasselbe Wesen an verschiedenen Orten des Raumes zugleich sein, und mit sich selbst in einem äußeren Verhältnis stehen? „Lokale“ Allgegenwart (Gegenwart „in allen Orten“) ist etwas in sich schlechthin Widersprechendes. Tat-

sächlich treibt diese unmittelbare Ausbreitungsbeziehung der einfachen geistigen Ursubstanz auf den unendlichen realen Raum zum Pantheismus! Die „Teile der Welt" werden zu „Teilen der Gottheit". Wenn man den Raum als absolute einige unendliche Realität, als ein Wesen an sich anerkennt, so wird der „Spinozismus" unvermeidlich und unwiderleglich. In Wahrheit aber können Undurchdringlichkeit, Ausdehnung u. dgl. nach Kant nicht Eigenschaften von einem Wesen sein, das Verstand und Willen hat. Alle Metaphysiker der Zeit bleiben in diesen Schwierigkeiten stecken, Mendelssohn mit seiner eingeschränkteren Realität des Raumes nicht minder wie Crusius, der in ihm (wie zweitens in der Zeit) die Existenzbedingung überhaupt sah.

Auch sonst erheben sich für Kant gerade vom Raumprinzip her unüberwindliche Schwierigkeiten. Die ontologische Struktur des Raumkontinuums widerspricht derjenigen des Weltbegriffs als eines Aggregats selbständiger Substanzen. Der Raum und alles Räumliche ist ins Unendliche teilbar; hier kann es keine letzten Elemente geben, aus denen alles zusammengesetzt ist. Eine wirkliche Antinomie tut sich in unserem Weltdenken auf — von Kant schon früh bemerkt und als Gegensatz von „Geometrie" und „Metaphysik" (Newton und Wolff) zum Ausgangspunkt von Einigungsversuchen gemacht. Jetzt zeigt sich ihm, daß diese Schwierigkeit nicht einfach dadurch lösbar ist, daß man den Raum als (objektives) „Phänomen" oder dynamische Auswirkung der Kraftmonaden in ihrer wechselseitigen Beziehung auffaßt; alle dynamische Wechselwirkung, die wir kennen und von der wir uns einen Begriff machen können, setzt vielmehr schon (mit Newton) das Sein des absoluten Raumes voraus. — Was aber soll man unter diesem „Sein" des leeren homogenen und unendlichen Raumes sich denken, das allen ontologischen Begriffen von Substanz und Akzidenz, von Wirklichkeit und Wirkungskraft sich schlechthin entzieht? Und wie soll andererseits ein solches unsubstantielles und unwahrnehmbares Sein für uns erkennbar werden, und zwar, wie der Bestand der geometrischen Wissenschaft zeigt, ursprünglicher und unmittelbarer erkennbar als irgendetwas sonst?

Andere „Antinomien" und Aporien müssen schon damals sich mit solchen Betrachtungen Kants vereinigt haben, auch wenn die Schriften jener Jahre von ihnen nicht ausdrücklich reden. (Z. B., was den Raum noch anlangt, der schon von Collier zum Anlaß seines idealistischen Spiritualismus genommene Thesengegensatz von Endlichkeit und Unendlichkeit des räumlichen Weltganzen.) Dem Raum stellt sich die Zeit als ähnlich schwieriges Gebilde zur Seite; mit ihm gegeben schon durch Newtons Zusammenordnung der beiden absoluten und unendlichen Prinzipien. Die metaphysische Frage der zeitlichen Endlichkeit oder Unendlichkeit der Welt *a parte ante* (die alte Schöpfungsaporie im Streite mit der Lehre von der „Ewigkeit" der Welt) und vor allem dann die der Vereinbarkeit der Freiheit mit zeitlicher Determination (sei es die teleologische der „Vorsehung" oder die kausale des Naturlaufes), dürfte damals gleicherweise in den Vordergrund gerückt sein. (Die undatierten Reflexionen und Vorlesungen lassen den inhaltlichen Gang von Kants Überlegungen immerhin erschließen.) Auch hier ist das Ergebnis — klar ausgesprochen später in der Krit. d. prakt. Vernunft — dies: daß die gewohnte Anerkennung

des Ansichseins der Zeit den „Spinozismus" (als „Fatalismus") notwendig nach sich ziehe. In der Zeit existierende Wesen können nicht selbsttätige Substanzen sein.

Raum und Zeit erscheinen so als unvereinbar mit dem Sein, wie wir es denken müssen von unserem Lebensboden der personalen Geistigkeit und sittlichen Existenz aus. Die höhere geistige Natur in uns, die wir als unser wahres eigentliches Selbst voraussetzen und denken, läßt sich nicht einfügen in den Rahmen des sinnlich-gegebenen Raumzeitzusammenhangs. Und unser sittlich-religiöses Bewußtsein treibt uns unabweislich auf den Gedanken einer übersinnlichen Gemeinschaft der vernünftigen Wesen, „die nicht auf den Bedingungen beruht, wodurch das Verhältnis der Körper eingeschränkt ist, und wo die Entfernung der Örter oder Zeitalter, welche in der sichtbaren Welt die große Kluft ausmacht, die alle Gemeinschaft aufhebt, verschwindet."

Hauptschriften der Sechzigerjahre: Beweisgrund zu einer Demonstr. des Daseins Gottes 1763; Versuch d. Begr. d. negativ. Größen in d. Weltweisheit einzuführen 1763; Unters. über d. Deutlichkeit der Grundsätze d. natürl. Theologie u. Moral 1764; Träume eines Geistersehers 1766; Von dem ersten Grunde d. Untersch. d. Gegenden i. Raume 1768.

C. DIE WENDUNG VON 1769-70: DIE IDEALITÄT VON RAUM UND ZEIT; SINNLICHE UND INTELLIGIBLE WELT.

Das Dunkel dieser metaphysischen Aporien wird für Kant im Jahre 1769 mit einemmal erhellt durch das „große Licht" eines neuen Seinsgedankens. Die erste geschlossene Darstellung desselben gibt die Inauguraldissertation: Über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt.

Raum und Zeit sind hiernach nicht absolute Wesenheiten, seiende Undinge, ontologische Existenz- und Strukturbedingungen für alles Wirkliche, sondern nur Anschauungsformen des endlichen sinnlichen Menschengeistes. Alles raumzeitlich Gegebene ist, insofern es diesen Formen unterliegt, bloße Erscheinung; — Erscheinung nun im strengen subjektiven Sinn genommen: als bloßes Sein für uns, im Gegensatz zum Sein an sich und abgesehen von der Art, wie es von endlichen Subjekten aufgefaßt wird. Wenn es für alle Wesen und Substanzen gilt, daß sie ihre spezifische Art des Reagierens auf äußere Einwirkungen haben müssen, so ist speziell die Rezeptivität des menschlichen Subjekts (nicht etwa notwendig die jedes endlichen Geistes überhaupt) charakterisiert dadurch, daß ihm das Einwirkende, das Sinnlich-Affizierende eben nur in jenen universalen Wesensformen gegenwärtig werden kann. Raum und Zeit, die obersten Prinzipien unserer Naturanschauung und Naturerkenntnis, sind von da gesehen die fundamentalen Zeichen unserer sinnlichen Eingeschränktheit.

Der große Fehler der bisherigen Metaphysik (Kant denkt besonders an Crusius; auch an Newton) bestand darin, daß ihre Seinsbegriffe und -kriterien der „Ansteckung" durch diese Sinnlichkeitsbedingungen erlagen. Die Grundaufgabe der neuen Metaphysik muß es sein, von dieser

Ansteckung sich frei zu halten, und das bloß subjektiv Bedingte nicht zum Maßstab des Seins überhaupt zu machen. Gegen den überhandnehmenden Naturalismus muß die Ursprünglichkeit des geistigen Seins wieder rein herausgestellt werden. In der Tat verschwinden alle jene Unzuträglichkeiten, die durch das Ineinanderdenken des endlichen wie des unendlichen Geistes mit Raum und Zeit entstanden waren, sobald die letzteren nur als Formen menschlichen Auffassens betrachtet werden. Der Raum ist dann nicht mehr der Umfang der göttlichen Allgegenwart selbst, sondern nur die subjektive Form, in der sich uns das Überallsein des göttlichen Einheits- und Harmoniegrundes sinnlich darstellt, *omnipraesentia phaenomenon.* („Dadurch, daß die Dinge alle da sind durch Einen, machen sie eine Einheit aus. Wenn diese Einheit sinnlich vorgestellt wird, so ist es der Raum.") Ebenso ist die endlose Zeit nur die versinnlichte Anschauungsform einer übersinnlichen Dauer: *aeternitas phaenomenon.* Der Urgeist selber ist nach Sein und Wirken nicht an Zeit gebunden; er stellt auch nicht den Raum und Räumliches aus sich heraus. „Man sollte eigentlich nicht sagen, Gott hat die Erscheinungen geschaffen, sondern Dinge, die wir nicht kennen, denen aber eine Sinnlichkeit in uns korrespondierend angeordnet ist." — Desgleichen klären sich jene Schwierigkeiten im Verhältnis der endlichen „Geister" und Freiheitswesen zu den Seinsformen Raum und Zeit.

Eine Frage, wie die nach dem Sitz und Ort der Seele, erweist sich als unlösbare, weil falsch gestellte Frage. Die Seele ist wesenhaft gegeben immer nur im Selbstbewußtsein oder im inneren Sinn; so wenig sich ein Auge selbst anschauen kann, so wenig kann sich die Seele äußerlich anschauen. „Wenn aber die Seele kein Gegenstand der äußeren Sinne ist, so werden ihr auch nicht die Bedingungen äußerer Anschauung zukommen . . ., so ist sie auch nicht im Raume." „Ich als Intelligenz bin an keinem Orte; denn der Ort ist eine Relation der äußeren Anschauung; als Intelligenz aber bin ich kein äußerer Gegenstand." Auch der Realinfluxus zwischen Leib und Seele darf nicht räumlich-mechanisch vorgestellt werden (wie z. B. bei Crusius). Das innere Wie dieses Übergangs muß der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich unzugänglich bleiben; denn den Körper kennen wir nur als Gegenstand des äußeren Sinnes (dessen Wesensform der Raum ist), die Seele aber nur als Gegenstand des inneren Sinnes. Es ist aber andererseits nur die Folge einer falschen Hypostasierung der Dualität unserer Erfahrungsweisen zu einem Dualismus heterogener Seinsarten, wenn man jene Wechselwirkung für an sich unmöglich erklärt. Überall müssen wir unterscheiden die Möglichkeitsbedingungen sinnlich-rezeptiver Erkenntnis (Erfahrung) von den Seinsmöglichkeiten in den Dingen selber. — In analoger Weise wird durch die Absonderung der Zeit (als bloßer Form sinnlichen Auffassens der „inneren" Geschehnisse) von der Existenz der Dinge (d. h. hier der Intelligenzen) an sich selbst die Willensfreiheit wieder ontologisch möglich.

Ganz allgemein gesprochen: Die Formen und Gesetze des Naturseins, des raumzeitlichen Kosmos können vom neuen Standpunkt aus nicht mehr Selbstheit und Wesenszüge des Geistigen bedrohen. Denn die gesamte Realität der Natur, so wie sie uns erscheint und von unserer Naturwissenschaft erforscht wird, ist ihrerseits abhängig vom Geiste — nicht nur vom göttlichen sondern auch vom endlichen menschlichen Geiste! D. h. aber nicht etwa, daß alles außermenschliche Sein nach

Kant vom Menschengeiste abhängig wäre. Zum spiritualistischen „Idealismus" eines Berkeley hat er sich in der ganzen Dauer seines Lebens feindlich verhalten. Sondern nur jene Strukturformen des Raumes und der Zeit, und das, was uns vom außermenschlichen (und menschlichen) Sein in diesen Formen gegeben ist, die erscheinende Natur also ist abhängig von unserem Geiste. Die „Idealität" von Raum und Zeit entkleidet diese ihrer angemaßten ontologischen Absolutheit, befreit die Dinge an sich von ihren Bindungen; aber die Dinge selbst, die unermeßlich mannigfaltigen Seinskräfte und -substanzen, die der erfahrbaren Natur zu Grunde liegen müssen, behalten ihre eigene Realität und Unabhängigkeit.

Auch die anderen Fragen klären sich nun auf. Die ontologische Struktur des Kontinuums betrifft nur den Raum und die im Raume uns erscheinende Materie; für die Erscheinungswelt gilt in der Tat der Grundsatz der unendlichen Teilbarkeit, hier kann man nicht auf letzte Elemente stoßen. Aber die Materie als (dynamisches) Kontinuum, die Materie unserer naturwissenschaftlichen Erfahrung ist nur *substantia phaenomenon*! Die ontologische Realstruktur der Dinge an sich, die unsern räumlich-physikalischen Erscheinungen zu Grunde liegen, ist davon unabhängig, — die Welt an sich ist wirkliches *compositum substantiale*. — Endlich: die Rätsel des Seins und der Erkennbarkeit von Raum und Zeit lösen sich einfach; ihr leeres und unendliches Formsein hat nicht den Anspruch auf eigene Existenz, sondern haftet dem menschlichen Erkenntnisvermögen an; und in der Reflexion dieses Vermögens auf sich selber erfaßt es eben jene allen gegebenen Inhalten einzelner Erfahrungen vorausliegenden Formen und Strukturen. Auch die extensive Unendlichkeit von Raum und Zeit entstammt im Grunde der dynamischen Unendlichkeit des geistigen Vermögens; und so stellen sich denn auch alle jene antithetischen Streitigkeiten über Endlichkeit und Unendlichkeit der Welt als ein falsches Verhaftetsein der Metaphysiker an sinnliches Erscheinungssein dar. Die „wahre" Unendlichkeit ist nicht auf dem Boden der raumzeitlichen Quantität und Extension zu suchen.

Tatsächlich kann der menschliche Geist auch den reinen Begriff der unendlichen Menge nicht wirklich anschaulich ausführen (*exsequi*): für ihn ist die unendliche Reihe die grundsätzlich unvollendbare; und auch die (gleichzeitige) Raumunendlichkeit ist seinem zeitlich-diskursiv operierenden Verstande nur als unvollendbares Fortgehen über jede Grenze gedanklich vollziehbar. Der metaphysische Infinitismus der Naturphilosophen verfehlt grundsätzlich den wahren Hintergrund und Kern der Weltwirklichkeit, nicht anders als der dogmatische Finitismus der Schulphilosophie, der die Bedingungen endlich-sinnlicher Anschauung zu ontologischen Notwendigkeiten hypostasiert. Die Unendlichkeit des Raumes und der räumlichen Welt kann nicht in Konkurrenz zur Unendlichkeit des Geistes treten oder mit ihr naturalistisch-pantheistisch sich verschmelzen, weil sie selbst nur Folge und subjektive Ausstrahlung des geistigen Vermögens ist.

So steht der Mensch immer zugleich in zwei Welten, der „sinnlichen" und der „intelligiblen". Jene ist die Umwelt seines sinnlichen Empfan-

gens und Tuns, die Welt auch seiner sinnlichen Erkenntnis, die Natur in Raum und Zeit. Ihr aber liegt zu Grunde in ihm selber und bei allen Wesen und Dingen sonst ein von Bedingungen der Sinnlichkeit und der bloßen Naturgegebenheit unabhängiges Ansichsein der Intelligenzen und Substanzen. Das eigentliche Sein und die wahre Gemeinschaft der geistigen Wesen vor allem müssen wir in dieser Sphäre suchen. Von ihr handelt, unter Ausschaltung sinnlicher Beimischungen aus ihren reinen Begriffen, die Metaphysik. Von welcher Art ihre Erkenntnis sein kann („Realgebrauch" der reinen Verstandsbegriffe, unanschauliche und bloß „symbolische" Erkenntnis) und wie ihren Begriffen die Seinsbedeutung garantiert sein kann, das ist für Kant in diesem Stadium eine noch ungeklärte und in der Folgezeit auf immer neue schwierige Erkenntnisuntersuchungen hinaustreibende Frage.

Hauptdokument: Die Schrift De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. — Die obige Darstellung hat aber sehr viel Dahingehöriges aus anderen, auch späteren Quellen hinzugezogen, um die metaphysische Tragweite und die Hintergründe der Schrift zu verdeutlichen.

D. DIE METAPHYSIK AUF DEM BODEN DES KRITISCHEN IDEALISMUS; GRUNDZÜGE DER „PRAKTISCH-DOGMATISCHEN METAPHYSIK".

Aus diesen Untersuchungen ist die Kritik der reinen Vernunft hervorgegangen, die von dem ursprünglichen Thema (Kritik des metaphysischen Erkennens nach der Methode des logistischen Rationalismus) aus zu einer umfassenden Theorie des apriorisch-rationalen Erkennens in Philosophie und Wissenschaft überhaupt geworden ist. Auf dem damit gewonnenen Boden der kritischen Philosophie aber ergibt sich ein neuer Begriff der Metaphysik und andere Zugänge zu metaphysischen Problemen.

Zunächst ist schon Kants eigene Lösung seiner erkenntnistheoretischen Grundfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile *a priori* eine metaphysische Entscheidung. Es soll (über alle bloße analytische Deskription der Erkenntnis und ihrer Faktoren hinaus) erklärt werden, wie es möglich ist, daß das menschliche Subjekt in den konstruktiven Wissenschaften (mathematische Naturwissenschaft) Axiome und Grundsätze gegenständlich-inhaltlicher Art an die Natur heranbringt mit dem offenbar berechtigten und überall im Fortschritt der Erkenntnis sich bewährenden Anspruch auf ihre notwendige und allgemeine Geltung in der Wirklichkeit — ohne daß doch diese Sätze aus der Wirklichkeit durch sinnliche Erfahrung und Induktion abgelesen sein könnten. Kants Antwort auf die Frage setzt — unter Abweisung anderer metaphysischer Lösungen, wie der der „eingeborenen Ideen" und des „Präformationssystems" — die Betrachtungsweise fort, die mit der „idealistischen" Lehre vom Raum und der Raumerkenntnis als Selbsterkenntnis

des Geistes eingesetzt hatte. Alle eigentliche Erkenntnis und Einsicht muß nach Kant irgendwie von derselben Art sein, wie die göttliche Erkenntnis, das Wissen des urbildlichen Verstandes vorgestellt wird: ein Sichselbstdurchschauen des Geistes in der eigenen setzenden Tätigkeit. Erkennen kann man im Grunde nur, wovon man selbst der Urheber ist! Sofern der Mensch die allgemeinsten Gesetzeszusammenhänge der Natur wirklich einsieht, muß sein Verstand selbst der spontane Urheber der eingesehenen Gesetze sein. Wir erkennen *a priori* von den Dingen nur das, was wir in sie — sofern sie als Erscheinungen uns ins Bewußtsein treten — zuvor „hineingelegt" haben. („Kopernikanische Drehung").

Nicht nur bei den leeren Formen Raum und Zeit, sondern bei allen *a priori* einsichtigen Strukturen der raumzeitlichen Wirklichkeit geht die gegenständliche Erkenntnis zuletzt auf eine Selbsterkenntnis des Subjekts und der ihm immanenten geistigen Formen zurück. Daß der Mensch in aller Erfahrungserkenntnis und -wissenschaft stets nur auf eine subjektiv-bedingte Umwelt von „Erscheinungen" treffen kann, das macht seine Endlichkeit und Eingeschränktheit aus; aber diese Umwelt (unsere gesamte „empirische Realität" also) ist dafür auch, nach ihren allgemeinsten Strukturen wenigstens, das ihm unterworfene Feld seiner ursprünglichen spontanen und quasi urbildlichen Tätigkeit, das Feld seiner „transzendentalen Idealität". „Der Mensch ist das *principium originarium* der Erscheinungen"; „wir machen die Erscheinungen *a priori*"; sogar sich selbst macht der Mensch, „sofern er sich in Raum und Zeit setzt." Auf dem Gebiete der Erscheinungswelt „sind wir zum Teil Schöpfer." Zum Teil — denn alles Material-Empirische unserer realen Umwelt weist hinaus auf die von uns schlechthin unabhängige transzendente Realität der Dinge an sich, die unsere raumzeitlich eingestellte Subjektivität auf unbekannte Weise „affizieren". (Dies der realistische Einschlag in Kants Metaphysik der Erkenntnis; entgegen dem reinen Idealismus und Spiritualismus Berkeleys oder dem absoluten Spontanismus der Leibnizischen Monade, wo jedes endliche Subjekt all seine Erkenntnisse und Erfahrungen rein aus sich selbst herausentwickelt.)

Die nächste Folge dieser Theorie ist die scharfe Scheidung zwischen der wissenschaftlichen und der metaphysischen Erkenntnis. Die Geltung der über das Logisch-Begriffliche hinausliegenden inhaltlich-gegenständlichen Grundsätze und Kriterien ist nur für das Gebiet der Wissenschaft garantiert, für die sinnlich erfahrbare Natur als die Gesamtheit der raumzeitlichen Erscheinungen, deren Gesetzlichkeit eben vom menschlichen Geiste selbst abhängig ist. Metaphysik kann sich, sofern sie von den „Dingen überhaupt und an sich selber", vom Intelligiblen und „Übersinnlichen" handeln soll, nicht auf jene uns so vertraut und sicher sich darbietenden Grundsätze stützen. Zwar sind die fundamentalen Kategorien unseres Denkens (z. B. Substanz oder Kausalität) durchaus nicht, wie jene beiden Auffassungsweisen unserer „Rezeptivität", als spezifisch menschliche und nur für menschliche Anschauungsweise gültige Erkenntnisformen anzusprechen; die ontologische Bedeutung dieser Grundbegriffe jedes diskursiven Denkens von Gegenständen und Seinszusammenhängen reicht durchaus an sich über das Gebiet bloßer Erscheinungsgegebenheiten hinaus. Aber während die Zusammenfassung dieser Kategorien mit jenen

sinnlichen Anschauungsformen (insbesondere mit dem „Schema“ der Zeit) zu wirklich konstitutiven, für konstruktive Erkenntnis der Erscheinungen jederzeit zur Verfügung stehenden „Grundsätzen“ führt (z. B. Grundsatz der Kausalität, Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz), wobei die zeitlichen Erfahrungsdaten empirische Kriterien für deren Anwendung liefern (dort regelmäßig wiederholte Aufeinanderfolge, hier bleibende Konstanten in den Veränderungsprozessen) — bleiben dieselben Kategorien ohne diese Anschauungserfüllung leer und unbestimmt, ohne Anwendungskriterien. Die Diskussionen der Metaphysiker über die Definition des Substanzbegriffs und ihre Konsequenzen (der Gegensatz Spinoza-Leibniz) oder über die Geltung des Satzes vom Grunde (Kausalität und Freiheit) zeigen, wie wenig sich aus bloßen Begriffen, von den reinen Kategorien aus Entscheidendes über das Seiende ausmachen läßt. Aus reiner theoretischer Vernunft und bloßer logischer Anwendung der Kategorien kann niemand deduzieren, ob der einzelne Mensch als selbständige „Substanz“ gedacht werden darf; und ob seine Tätigkeit (Kausalität) eine ursprünglich aus sich anhebende (Kausalität durch Freiheit) oder eine im Zusammenhang der Dinge eindeutig determinierte (Kausalität nach Naturgesetzen) ist. Metaphysik aus reiner theoretischer Vernunft ist also unmöglich.

Dieses zunächst negative Resultat aber hat nun eminent positive Bedeutung für die wahre metaphysische Erkenntnis. Widerlegt sind damit für Kant ohne weiteres alle „dogmatischen“ Konstruktionen des geistfeindlichen Naturalismus. Die Vernunftkritik ist das beste Bollwerk gegen „Materialismus, Fatalismus, Atheismus“, und alle angeblich unausweichlichen Gedankengänge, die in ihre Richtung führen. Selbständiges Sein und überzeitlicher Bestand des Seelisch-Geistigen, Freiheit und schöpferische Kraft des Willens, geistiger Urgrund alles Weltzusammenhanges — das alles sind Entitäten, die gewiß nicht in unserem Erfahrungszusammenhang auftreten können und für welche im System der Naturgesetze allerdings kein Platz ist; aber über ihre Seinsmöglichkeit an sich ist damit noch gar nichts vorentschieden. Die erkenntnistheoretische Lehre der „transzendentalen Deduktion“ zeigt, daß in den Einheitszusammenhang unseres Bewußtseins immer nur das eintreten kann, was den synthetischen Funktionen des Denkens im Verein mit denen unserer Anschauung gemäß ist. Aber die Bedingungen unserer Bewußtseinsgegenständlichkeit und Wirklichkeitserfahrung sind doch nicht *eo ipso* auch Bedingungen für Dinge überhaupt und an sich selbst! Wenn es unbedingte Freiheit, substantielle Seeleneinheit, rein geistige Gemeinschaft (oder, ein anderes Beispiel: schlechthin einfache dynamische Substanzen, die der kontinuierlich-raumerfüllenden Materie zugrunde liegen) gibt, dann sind es eben wesenhafte Realitäten, die keinesfalls Inhalte gegenständlicher Erfahrung werden können! Im Sein an sich sind Wesen möglich, die in keiner Weise je in unseren sinnlichen Erfahrungszusammenhang hineinragen können (Gott, reine Geister und geistige Ordnungen); und andererseits ist es durchaus möglich und naheliegend, daß auch die Dinge, von denen unsere Erfahrung uns Erscheinungskunde gibt, in ihrem inneren Ansichsein Kräfte und Strukturen tragen, die unseren Erfahrungsmöglichkeiten und den auf ihrem Feld berechtigten Naturbegriffen sich entziehen, ja strikt zuwiderlaufen (Willensfreiheit, einfache unteilbare Substantialität etc.). Tatsächlich liegt in den Wesensformen unserer Vernunft ein unabweisliches Hinaustendieren auf derartige Begriffe (die „Ideen“ der Vernunft), die ihre Gegenstände zwar denken können und denken müssen, aber doch nie nach Dasein oder Sosein erkennen! In dieser Spannung schwebt des Menschen theoretische Vernunft: sie sucht und fordert unabweislich das Unbedingte und An-sich, und sieht zugleich ein, daß es doch über die Grenzen ihrer Kompetenz hinausliegt. Sie zielt auf das für sie Irrationale. Metaphysik als Wissenschaft ist auf rein theoretischem Boden nicht möglich; aber „Metaphysik als Naturanlage“ ist jederzeit in der Vernunft des Menschen wirklich und wird immer wirklich bleiben.

In den Mittelpunkt des metaphysischen Interesses tritt zufolge des idealistischen Erkenntnisbegriffes die (menschliche) Vernunft selbst. Sie wird von Kant durchaus als eine Realpotenz behandelt (nicht etwa

nur als ein freischwebendes logisches System von Wahrheiten); systematische Selbsterkenntnis der Vernunft, in dem Stufenbau ihrer einzelnen „Vermögen", ist ein Seinswissen, ist Metaphysik. Vom göttlichen Verstande und seiner (uns völlig unbekannten) intellektualen Anschauung ist diese endliche Vernunft scharf unterschieden; ihre Stellung zu den einzelnen Subjekten („vernünftigen Wesen") wird vorsichtig in der Schwebe gelassen. (Die nachkantischen Idealisten haben dann, in der konstruktiven Fortsetzung dieser Metaphysik der Vernunft, Subjekte, endliche Vernunft und absolute göttliche Vernunft in ein bestimmtes und durchschaubares Seinsverhältnis zu bringen gesucht.) Allgemeine Grundvoraussetzung ist für Kant dabei, daß die Vernunft für sich selbst durchsichtig und in der Vollständigkeit ihrer Gliederungen ein für alle Mal übersehbar ist. In wenigen Punkten nur deutet sich eine gewisse Durchbrechung dieses neuen Rationalismus an. — Eine einfache Weiterführung des Vernunftsystems in Richtung auf die Möglichkeiten sinnlicher Erfahrung führt zu einer neuen Naturphilosophie („Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft"). In der transzendentalen Reflexion auf die Möglichkeitsbedingungen der Erfahrungsgegenstände gelangen wir zu einer rein apriorischen Konstruktion der Materie. Auch hier wächst ein neuer Rationalismus auf — wobei aber die als schlechthin rational und *a priori* konstruierbar vorausgesetzte Wirklichkeit nur empirische Realität, bloße Erscheinungswirklichkeit sein will. In unablässigem Ringen hat der alte Kant noch an dem Gedanken gearbeitet, die Konstruktion weit ins Konkrete der Natur hinein vorzutreiben (opus post.). — Die spekulative Naturmetaphysik Schellings und Hegels hat, vom Boden des neuen objektiven und absoluten Idealismus aus, die Kantischen Tendenzen und Ansprüche aufgenommen.

Das eigentliche Endziel aber der Vernunftkritik ist die Errichtung der „praktisch-dogmatischen Metaphysik", die nicht bloß metempirische Konstruktion der empirischen Realität, sondern erkennender Zugang zum „Übersinnlichen", zum Sein an sich sein will! Das Unbedingte und Intelligible, dem theoretischen Zugriff grundsätzlich versagt, ragt in der einzigen Gestalt der absoluten sittlichen Forderung in die endliche Vernunft unmittelbar hinein. Von diesem zentralen „Faktum der Vernunft" aus ergibt sich ein neuer Zugang zu den Realitäten, auf welche die „Ideen" bloß hinzielen konnten. Vom Praktischen her wächst den auf dem theoretischen Boden anschauungsleeren und keine erkennende Anwendung verstattenden Ideen „objektive Realität" und inhaltliche „Bedeutung" zu; das Ineinanderwirken von praktischer und theoretischer Vernunft, unter dem bestimmenden Primat der ersteren, ergibt wirkliche metaphysische „Erweiterung" unserer Seinserkenntnis, über den Rahmen jeder möglichen Erfahrung hinaus. Die Erkenntnisse dieser praktisch-dogmatischen Metaphysik geben nie apodiktische, d. h. das innere Sein und das Wie der übersinnlichen Gegenstände aufhellende Einsicht; sie

fassen dieselben vielmehr nur in ihrer (intelligiblen) Bezüglichkeit auf uns und unsre sittliche Bestimmung; — bloß relativ also, bloß symbolisch; aber ihre „assertorische" Gewißheit soll darum doch hinter keiner anderen Erkenntnis an Sicherheit zurückstehn.

Vor allem legt die neue Metaphysik die übersinnliche Realität der Freiheit, als der *ratio essendi* des Sollensfaktums fest. Und nicht nur die allgemeine Möglichkeit wahrhafter unbedingter Freiheit wird in ihr erwiesen, sondern „die Wirklichkeit derselben an Wesen, die dies Gesetz (des Sollens) als für sich verbindlich anerkennen!" Freiheit und Naturkausalität schließen einander nicht aus, sondern wie alle Natur bloß sinnliche Erscheinung von Intelligiblem ist, so muß auch die gesamte zeitliche Determinationsreihe menschlicher Handlungen nur als Erscheinung eines überzeitlichen Freiheitswesens und seiner spontanen Willenskausalität verstanden werden. Dem empirischen (in allen seinen Einzelwegen determinierten) Charakter des Menschen liegt sein „intelligibler Charakter" zu Grunde, — der, als ein Ding an sich, uns nie, auch in der nachdenklichsten Selbstdurchforschung nicht, durchschaubar ist (nur Gott sieht uns ins Herz!), dessen Spontaneität und Willensstellung sich aber in den zeitlichen Taten und Gesinnungsakten äußert. Freiheit kann nie als empirische Tatsache auftreten; nie kann ich auf den einzelnen Willensakt etwa den Finger legen, um ihn zum Unterschied von anderen als frei zu erkennen; denn durch die Maschen der Einheitsbedingungen des erfahrenden (Erscheinungen gestaltenden) Bewußtseins kann ihr intelligibles Wesen nicht in uns hineinscheinen. Aber in der „Intelligenz" an sich, von der auch jene Einheit des denkenden Bewußtseins (transzendentale Apperzeption) nur eine Seite und Funktion darstellt, ist unbedingte Freiheit; ihr (überzeitliches) Wirken ist „Kausalität durch Freiheit." —

Zugleich ergibt sich eine neue Erfüllung der im Rahmen des Theoretischen leerbleibenden „Idee" der Seele. Das Ichbewußtsein der transzendentalen Apperzeption hat zwar in seiner reinen Spontaneität (zum Unterschied von aller bloßen Gegebenheit der Ich-Erscheinungen im inneren Sinn) eine unzweifelhafte Beziehung auf das „Wesen selbst" in mir, und bedeutet ein „rein intellektuelles Bewußtsein meines Daseins"; aber dieses Bewußtsein des Ich-Subjekts bleibt hier noch völlig unbestimmt und unbestimmbar; es weist nur auf ein „Ich, er oder es", von dem man nicht ausmachen kann, ob es individuell-persönlich ist, oder die Einheit eines universalen übereinzelnen Verstandes. Erst auf dem Boden des Sittengesetzes wird die persönliche Selbstheit und strenge Unabhängigkeit des einzelnen Vernunftwesens garantiert — die Sollensforderung ergeht an die Person und setzt ihr Handeln in Bezug auf alle anderen Personen, die sie (sowie sich selbst) als Zwecke an sich selber anzusehen hat. Die ihrem inneren und absoluten Wesen nach uns unbekannten „Dinge an sich" bekommen hier, sofern es sich um

geistige Wesen handelt, für die zielsetzende Vernunft eine praktisch-positive Bedeutung: als Zwecke „an und für sich", als Wesen, welche „inneren und absoluten Wert" haben. — Auch die theoretisch leerbleibende Substanz-Intention in Richtung auf die „Seele" erhält jetzt erfüllende Bedeutung. Das Sittengesetz fordert restlose Erfüllung, die aber für endliche (also wesenhaft sinnlich-bedürftige) Wesen nie Gegenwartsbesitz, sondern grundsätzlich nur in unendlichem Prozeß der Annäherung erreichbar ist. So ergibt sich die Seinsnotwendigkeit einer „ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens." Die Dauer und Identität der Seele wird als unendliche Fortsetzung ihrer tätigen Entwicklung verstanden. (Die Kategorie der Substanz erhält also in dieser praktisch-intelligiblen Inhaltserfüllung eine aktualistische Zuspitzung, nicht anders als die Kategorie der Kausalität in der Bedeutung der Kausalität durch Freiheit. — Fichte hat das dann ausgebaut.) Der Unendlichkeitsprozeß selbst wird dabei von Kant als unzeitliches Werden gedacht; intelligible „Dauer" ist nicht zeitliche Sukzession (mit ihrer „Trennung der Zeiten"!) aber auch nicht ewige Starre und gleichsam Versteinerung des tätigen Lebens. Was den Veränderungen des empirischen Menschenlebens „*in intellectualibus* respondiere, wissen wir nicht"; die intelligiblen Dinge sind „weder veränderlich noch unveränderlich." Wir stehen hier an einer absoluten Grenze unserer Erkenntnis.

Das sittliche Vernunftgesetz ist endlich ein synthetisches Gesetz: es bindet (ontologisch) seinem Sinn nach das einzelne Vernunft- und Selbstzweckwesen in einen übergreifenden Zusammenhang, das „Reich der Zwecke". Von dieser„ systematischen Verfassung" des Intelligiblen kennen wir nicht die volle Seinsstruktur und Gegenseitigkeit der Wirkungen; aber ihr Gesetz ist eben unserer Vernunft gegeben. Das Bewußtsein des Sittengesetzes fängt in mir „von meinem unsichtbaren Selbst, meiner Persönlichkeit, an und stellt mich in einer Welt dar, die wahre Unendlichkeit hat, aber nur dem Verstande spürbar ist, und mit welcher ich mich... in allgemeiner und notwendiger Verknüpfung erkenne." Vom Sittlichen aus wird uns der teleologische Seins- und Sinnzusammenhang zu einem Teile wenigstens, und rein im Formalen bleibend sichtbar. Die weitere Ausfüllung ist unserem Handeln überlassen; die intelligible Welt ist zugleich Sein und Aufgabe, Zusammenhang, von dem wir Einzelnen getragen sind und der von uns auch wieder jederzeit erst erschaffen und errungen werden muß. Die praktische Idee (mit dem was sie an theoretisch einsehbaren Notwendigkeiten mit sich führt) ist unser einziger unmittelbarer und sicherer Zugang zum *mundus intelligibilis*. Die Wirklichkeit des Schönen und des Organisch-Zweckvollen, die offenbare Angemessenheit der von den Dingen an sich uns zukommenden Naturgegebenheiten, in ihren „besonderen Gesetzen", für unser Erkenntnisvermögen, sowie endlich auch der uns erschließ-

bare Sinn der Menschengeschichte — fügen dem vom Moralischen her gegebenen Seinsrahmen weitere teleologische Hinweise ein. (Kritik der Urteilskraft, Geschichtsphilosophische Aufsätze).

Die praktisch-dogmatische Metaphysik gipfelt im Gottesgedanken. Nicht vom Kosmos und vom unendlichen Raum her (wie in der Frühzeit) bricht Kants Metaphysik zum absoluten Ursein durch, sondern von der geistigen Gemeinschaft selbsttätig freier Wesen, und von der Notwendigkeit einer die endliche Dualität von Sittlichkeit und Glück überbrückenden Weltordnung. So bleibt denn auch, bei aller absoluten Überlegenheit des unendlichen Willens, die Selbstheit des Endlichen in diesem neuen Weltschema gewahrt. Gottes Allgegenwart ist nicht von dem das Einzelne auflösenden Raumkontinuum her zu fassen, sondern sie zeigt sich uns in dem Gefühl der Pflicht als dem eigentlichen Grundbewußtsein „der Gegenwart der Gottheit im Menschen“: die gebietende Macht des unendlichen Willens als eines uns „innigst gegenwärtigen (*omnipraesentissimus*)“ Wesens vernichtet nicht, sondern sie fordert gerade die Freiheit und Selbstheit der endlichen Willenssubjekte. Kant zielt auf eine Fassung der göttlichen Welttranszendenz und zugleich -immanenz, die gleich weit entfernt ist von der Äußerlichkeit des deistischen Weltuhrmachers wie von den Verschmelzungsneigungen des Pantheismus.

Literatur:

A. Drews, Kants Naturphilosophie; Berlin 1894; F. Paulsen, Kant, Stuttgart 1905; R. Kroner, K's Weltanschauung, Tübingen 1914; Von Kant bis Hegel I, 35—302, Tübingen 1921; E. Adickes, Kant und das Ding an sich, Berlin 1924; H. Heimsoeth, Metaphys. Motive in der Ausbildung des krit. Idealismus; Kant-St. 1924 (Festh.); Derselbe: Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie, Festschrift der Alb.-Univers. in Königsberg, Leipzig 1924; M. Wundt, Kant als Metaphysiker, Stuttgart 1924; F. Weinhandl, Der letzte Kant, Reichls Philos. Almanach, Darmstadt 1924. (Vgl. ausserdem die großen erkenntnistheoretisch orientierten Kant-Werke von Cohen, Riehl, Bauch, Cassirer, Kühnemann.)

VI. DIE SPEKULATIVEN SYSTEME DES DEUTSCHEN IDEALISMUS.

„Das Urteil der Geschichte wird sein, nie sei ein größerer äußerer und innerer Kampf um die höchsten Besitztümer des menschlichen Geistes gekämpft worden, zu keiner Zeit habe der wissenschaftliche Geist in seinem Bestreben tiefere und an Resultaten reichere Erfahrungen gemacht, wie seit Kant".

Schelling, „Zur Geschichte der neueren Philosophie".

Mit der unmittelbaren Auswirkung und Nachfolge der Kantischen Philosophie tritt die Metaphysik der Neuzeit in ihre zweite große Blüte ein. Im engen Zeitraum von zwei, drei Jahrzehnten wächst eine Fülle metaphysischer Gedankenbildungen von überragendem Stile und größter Tragweite heran, wie sie in so gedrängter Nachbarschaft die Geschichte vorher nicht gesehen hat. Es ist zugleich die letzte Glanzzeit der Metaphysikgeschichte, bis auf den heutigen Tag, die da sich vollzieht; ihr folgt ein Niedergang der metaphysischen Produktionskraft nicht nur, sondern dann auch des metaphysischen Interesses und Ernstes, wie ihn die abendländische Geschichte auch nicht oft erlebt hat. — Die Bewegung ist keine intereuropäische, wie die des 17. Jahrhunderts. Sie wird geführt und getragen von deutschen Denkern — die eigentliche Erntezeit des deutschen Geistes auf dem Gebiete der Philosophie ist angebrochen; und während Metaphysiker wie Nikolaus von Kues oder Leibniz einsam in ihrem Umkreis stehen mit ihren Weltgedanken, sind Fichte, Schelling und Hegel Verbündete, aus tiefer Lebenseinheit und Zeugungsgemeinschaft immer wieder schöpfend bei aller Gegensätzlichkeit in den besonderen Konzeptionen. So ist es, in viel tieferem und inhaltlich bestimmterem Sinne als beim „Rationalismus" des 17. Jahrhunderts, die Einheit einer metaphysischen Bewegung, die in den einzelnen Systemen des „Deutschen Idealismus" zur Aussprache und Auswirkung kommt. Unsere Darstellung hat daher, vor der differenzierenden Behandlung der Systeme, ein zusammenfassendes Bild von der Gesamthaltung und -tendenz dieser idealistischen Metaphysik zu geben.

Der Terminus des „Deutschen Idealismus" hat mit der Zeit eine bedenkliche Unbestimmtheit angenommen. Auf der einen Seite neigt man jetzt vielfach dazu, nicht nur Kant als den unmittelbaren „Vater" der Bewegung, sondern auch die großen Führer der Metaphysik vor Kant (insbesondere Leibniz), ja schließlich schon den Meister Eckehart in richtiger Erkenntnis tiefer Zusammenhänge mit wichtigen Tendenzen der nachkantischen Systeme einheitlich unter einem erweiterten Begriff der Metaphysik des Deutschen Idealismus zu begreifen. Auf der andern Seite sind geistesgeschichtliche Betrachtungen vielfach dazu übergegangen, die gesamte „deutsche Bewegung" um 1800 nach ihrer weltanschaulichen Überzeugungsbasis durch den gleichen Terminus zu bezeichnen — so, daß nicht nur die philosophischen Systembildner, und etwa noch ihnen nahverwandte Denker und Dichterphilosophen der Klassik und Romantik (wie Schiller und Humboldt, Fr. Schlegel und Novalis), sondern geistige Führer von wiederum sehr anderer Wesensrichtung wie Herder und Goethe ohne weiteres für die inhaltliche Er-

füllung des Begriffs vom Deutschen Idealismus und seiner philosophischen Welthaltung bestimmend werden. Beide Ausweitungen erscheinen uns höchst bedenklich: die eine, weil sie den (ohnehin an sich vieldeutigen) metaphysischen Systembegriff des „Idealismus", der auf die nachkantischen Denker von Fichte bis Hegel in ganz bestimmtem Sinne zugepaßt ist, verschwimmen läßt und damit die tiefe Unterschiedlichkeit etwa zu Kants oder Leibnizens „realistischer" Ausgangsbasis verwischt, ganz abgesehen noch von der tiefgreifenden Verschiedenheit der Typen von Metaphysik, — die andere, weil sie die Welthaltung und die philosophischen Intentionen der großen Metaphysiker, anstatt sie rein aus ihren begrifflichen und systematischen Aussagen, ihren spezifischen Problemstellungen zu entnehmen, unter allgemeine geistesgeschichtliche Bezeichnungen von naturgemäß sehr großer Unbestimmtheit subsumiert. Die Fragwürdigkeit des letzteren Vorgehens scheint uns an dem gegenwärtig so lebhaft diskutierten Problem „Idealismus und Christentum" besonders offensichtlich geworden zu sein: wenn Kant und Herder, Fichte und Goethe, Schelling und Schleiermacher in demselben Topf mit der Etikette „Idealismus" ineinandergerührt werden, so kann damit, scheint uns, wohl ein allgemeines geistesgeschichtliches Stimmungsbild jener Zeit gegeben, aber keine Frage der philosophischen und weltanschaulichen Problematik gründlich geklärt werden. — Nach der Anlage unserer Darstellung haben wir hier nur von den philosophischen Systembildnern des deutschen Idealismus zu handeln. Wir gehen dabei aus von den drei großen Führern, deren spezifische metaphysische Auswertung Kants und deren unmittelbares Hervorgehen auseinander sie allein schon klar abhebt von anderen ihnen weitgehend verwandten und verknüpften Denkern der Zeit, wie Schleiermacher, Krause, Baader. An jenen allein orientieren wir auch zunächst den metaphysikgeschichtlichen Begriff des „Deutschen Idealismus".

1. Die Metaphysik des Deutschen Idealismus nimmt zur Ausgangsbasis und zum bleibenden Fundament aller Wirklichkeitskonstruktionen die „Vernunft", auf die Kants Fragestellung sich zugespitzt hatte; und sie verstärkt entscheidend deren Realitätsbedeutung durch Abstoßung jedes Realismus von „Dingen an sich". Vernunft, in allen ihren Vermögen und Bewußtseinsweisen, ist autonome immanente Spontaneität; unmöglich ist es, sie von außen „affiziert" zu denken, oder sie, sei es auch nur im bloßen Gedanken von Dingen an sich, über sich hinausgreifen zu lassen. Heteronomie, Bestimmung des Vernünftigen von andersher, etwa durch äußeres Sein, kann es für das einzelne Vernunftwesen geben, nie aber für die Vernunft selbst. Sie ist das einzige Ansich; in ihr allein liegt die Einheit des „Übersinnlichen", auf die Kant allenthalben zielte. — So wird Kants systematische Tendenz gegen den Naturalismus der rationalistischen („dogmatischen") Metaphysik jetzt gesteigert zum reinen metaphysischen Idealismus. Alles Reale überhaupt ist Wirklichkeit der Vernunft, in ihren Ausgestaltungen und Erscheinungen — d. h. in ihrem Sich-Erscheinen: denn ein Hineinscheinen von Dingen an sich in das Bewußtsein gibt es eben nicht. Auch die bei Kant selbständig neben dem Vernunftprinzip bewahrten „Vernunftwesen" (die intelligiblen Subjekte des Ich-Bewußtseins und der Freiheit und Verantwortung) müssen als individuelle Kontraktionen der Einen Freiheit und Vernunft begriffen werden. Nicht die „Intelligenzen" als Wesen an sich haben Vernunft und tragen sie auf ihrer substantiellen Einzelheit, sondern die Vernunft-an-sich bewahrt und trägt und produziert die Ver-

nunftwesen. — So ist denn alle Metaphysik im Grunde Selbsterkenntnis der Vernunft, Transzendentalphilosophie. Die allgemeinen und notwendigen Wesensformen der Vernunft sind die Gesetze alles Wirklichen, der Natur nicht anders als der Geisteswelt. Kants transzendentaler Apriorismus verbündet sich, die Einschränkung auf „bloße" Erscheinungen abstreifend aber den Ausgang vom erkennenden Subjekt bewahrend, mit dem alten objektiv-ontologischen Idealismus der Platonischen Tradition.

Von dieser Position des reinen metaphysischen Idealismus aus fällt aber auch die absolute Schranke, die Kant zwischen der endlichen (menschlichen) Vernunft und dem göttlichen Verstande aufgerichtet hatte. Wenn die Vernunft das einzige An-sich ist, so kann das göttliche Sein und Denken nicht als äußere Transzendenz und Unerkennbarkeit verstanden werden. Das Pathos der Autonomie und Würde des Menschen und der menschlichen Vernunft soll vertieft werden durch den Aufweis ihres notwendigen Zusammenhanges, ja ihrer wurzelhaften Identität mit der unendlichen Vernunft. Kant ließ es, selber schwankend, in der Schwebe: welche Bedeutung den Kategorien und Ideen der endlichen Vernunft für das Sein an sich und für das göttliche Denken zukommen möge; der metaphysische Idealismus entscheidet für ihre übergreifende Geltung. Er wird zum absoluten Idealismus, zum Idealismus der absoluten Vernunft. Indem die menschliche Vernunft sich (wie bei Kant) ihrer Erkenntnisgrenzen wesenhaft bewußt wird, beweist sie ihr grundsätzliches Hinaussehn über das Bloß-Endliche, ihr Eingebettetsein in dem unendlichen Erkennen, von dessen Hintergrund sie sich, in ihrem Sicherscheinen, abhebt. Nicht anders als für die Metaphysiker des 17. Jahrhunderts ist für den Idealismus dies fundamentale Überzeugung: daß wir von allen Dingen und auch von uns selbst nur wissen, sofern uns immer schon (wenn auch von uns nicht reflexiv bemerkt) das Absolute geistig gegenwärtig ist.

2. Eine unermeßliche Steigerung des Selbstvertrauens der erkennenden, spez. der philosophischen (spekulativen) Vernunft ist hiermit eng verbunden. Kant stellte gegen den alten Rationalismus seine Behauptung von der Irrationalität des Weltzusammenhangs an sich; aber seine Philosophie und Metaphysik der Vernunft hatte zur Grundvoraussetzung die Einheit und die systematische Durchschaubarkeit der Vernunft selbst. Von hier erwächst den Idealisten ein neuer alles umgreifender Vernunftglaube. Die Einheit der Vernunft in ihrem Ansichsein, unter aller Vielheit der „Vermögen" und der Anwendungsformen, der Intelligenzen und der Naturerscheinungen, wird absolut vorausgesetzt. Aber es wird auch noch, mit Wegräumung der Kantischen Einschränkungen und Andeutungen von vielleicht unbekannten Wurzeln, vollkommene apriorische und also apodiktische Erkennbarkeit dieses Einheitszusammenhangs behauptet. Die menschliche Vernunft hat das absolute System aller Vernunftformen und damit das Formensystem aller Wirklichkeit

aus sich heraus eindeutig und endgültig zu entwickeln: das ist die nun zu erfüllende Aufgabe der Philosophie seit Kant.

Ein neuer Rationalismus (Apriorismus) und Deduktivismus der Metaphysik kommt so herauf, formal sich äußernd in dem aufs höchste gesteigerten Einheits- und Totalitätsanspruch des philosophischen Systems. Die Analogie zum alten Seinsrationalismus tritt u. a. zutage in der Vorbildbedeutung, die das System Spinozas, bei aller Gegensätzlichkeit der Inhaltsposition, nach Einheitsform und Gewißheitsanspruch für die Idealisten alle gehabt hat. Ja in einer Richtung ist die neue Überzeugung noch schärfer (und fragwürdiger!) zugespitzt als die der Rationalisten: die Metaphysik glaubt nicht nur die Evidenz und Sicherheit der Wissenschaft (der mathematischen Naturerkenntnis) zu erreichen, sondern sie zu übertreffen! „Wissenschaft" im vollen Sinne des Wortes heißt den Idealisten nur ihre Philosophie; nur die apriorische Konstruktion des spekulativen Denkens bietet die Wahrheit in ihrer unmittelbaren Gewißheitsäußerung dar. Die mit der neuzeitlichen Ausbildung selbständiger Einzelwissenschaften (insbesondere mit der Entwicklung der Naturwissenschaft seit Galilei und Newton) notwendig gewordene Auseinandersetzung zwischen Metaphysik und Wissenschaft tritt in ihr erstes Stadium ein; die Idealisten zuerst haben, auf dem neuen Boden des Kantischen Transzendentalismus, nach der Methode der Philosophie zum Unterschiede von den Methoden der Wissenschaften gefragt. Ihre Antwort statuiert die vollkommene Autonomie der Metaphysik. Von den apodiktischen Wesenseinsichten und der systematisch abgeschlossenen und durchgegliederten Ganzheitsüberschau der Metaphysik sind alle an die Empirie gebundenen und auf sie relativen Einzelwissenschaften abhängig — nicht sie von ihnen. Die idealistische Metaphysik der Erkenntnis, die (in Fortsetzung von Weigels und Leibniz' Intentionen) alle Erkenntnis als reines Aussichschöpfen und Sichentfalten des autonomen Geistes fassen will, gipfelt in diesem überkühnen Anspruch der philosophischen Erkenntnis, rein aus dem eigenen Vermögen die alle Wirklichkeiten und den gesamten Wirklichkeitszusammenhang gestaltenden Grundformen der Vernunft-an-sich für sich nachzuerzeugen.

3. Der neue Vernunftglaube greift aber auch, da doch die menschliche Vernunft mit der absoluten in der (ihr selbst noch zugänglichen) Wurzel identisch sein soll, von der Ganzheit des Erfahrbar-Wirklichen über auf die Ureinheit des Absoluten! Einheit des Absoluten und Heranreichen der philosophischen Erkenntnis an den Begriff des Absoluten ist nie bezweifelte Voraussetzung im Idealismus. Die „wahre Unendlichkeit", die Kant, als über alle quantitative Endlosigkeit zeiträumlicher Bestimmungen erhaben, im Jenseits des Unerkennbaren unbestimmt schweben ließ, soll jetzt begriffen und mit dem Endlichen und dem Unendlichen sinnlich erfahrbarer Weltwirklichkeit einsichtig verbunden werden. Philosophie wird schließlich geradezu als Wissenschaft vom Absoluten definiert. Dieser Begriff der philosophischen Erkenntnis ist so sehr die selbstverständliche Voraussetzung der Idealisten, daß ihre Fragestellung nach dem Absoluten geradezu die Wendung nehmen kann: wie muß das Absolute gedacht werden, wenn Philosophie als Wissen vom Absoluten möglich sein soll — wobei das Faktum solcher Metaphysik ähnlich vorausgesetzt wird wie bei Kant das Faktum der Wissenschaft. Die Antwort darauf kennen wir: das Absolute muß Vernunft, muß Geist sein. Geistiges Sein und Leben faßt und durchschaut sich selbst und alles Geistige bis auf die Wurzel, es ist zuletzt nichts anderes als Sicherfassen, Sichdurchklären.

Damit tritt der Idealismus in Zusammenhang und Zielgemeinschaft mit der Religion, spez. der christlichen Religion, für die Gott Geist ist und das Reich Gottes ein Reich der Geister; — vielmehr aus ihrer christlich-religiösen Grundbestimmtheit (die auch in Kants Metaphysik tief wirksam war) erwächst den idealistischen Denkern jener Begriff des Absoluten. Ihre Metaphysik will christliche Metaphysik sein, begrifflich-philosophische Durchklärung der absoluten Wahrheit, die in dem religiösen Leben des Christentums zur Offenbarung drängt. Die einheitliche Intention des ganzen Mittelalters und fast aller metaphysischer Denker der Neuzeit scheint den Idealisten jetzt endlich ihrer endgültigen Erfüllung entgegenzureifen. Der neue kantische Zugang: vom Boden der Vernunft selbst, spez. der sittlichen Vernunft, den Weg zum „lebendigen" Gott zu nehmen, anstatt vom Boden der äußeren Welt—Moraltheologie anstatt der Physikotheologie aller bisherigen Metaphysik, zuletzt des Aufklärungs-Deismus —, soll systematisch ausgebaut und ausgewertet werden. Die Gottesbeweise erhalten eine neue Bedeutung. Metaphysik ist die wahre Theo-logie. Was die Religion nur in der Form des Glaubens, Ahnens, Vorstellens, nur in der Sprache des Gefühls und der Gleichnisse gibt, erfaßt Philosophie durch den Begriff, im Wissen, klärt es zur „Wissenschaft". Die Metaphysik erhält die letzte und höchste Stelle in der Stufenleiter des absoluten Lebens: sie ist, über die religiöse Seinserfahrung und -Offenbarung hinaus, das wahre Sichergreifen des Absoluten selber, das Selbsterkennen und Sicherscheinen Gottes im Geiste des Menschen, im Selbstbewußtsein der endlichen Vernunft. So greift der Anspruch dieser spekulativen Metaphysik über die Gerechtsame der Religion nicht weniger hinaus wie über die der Wissenschaften. Niemals in der Geschichte der Philosophie ist mehr von der Metaphysik gefordert und erwartet worden.

4. Indem nun die neue Metaphysik sich als System der weltgestaltenden Vernunft den alten Seinssystemen entgegenstellt, tritt in den Mittelpunkt der ontologischen Gesetzlichkeiten jenes Prinzip, das eine breite Strömung der neueren Metaphysik unter dem Einfluß der mathematischen Naturwissenschaft zurückzudrängen, ja schließlich auszuschalten sich bemüht hatte: der Zweck. Er wird geradezu die oberste konstitutive Kategorie des spekulativen Denkens. Schon Kant ging ja, bei aller kritischen Bedenklichkeit in der Verwendung des Zweckbegriffs für das Naturbegreifen, in seiner ganzen Vernunftkritik aus von der metaphysischen Voraussetzung einer zweckvollen inneren Organisation der einheitlichen Vernunft selbst (als einer „für sich bestehenden Einheit, in welcher ein jedes Glied, wie in einem organisierten Körper, um aller andern und alle um eines willen da sind...") und ihres Gerichtetseins auf eine letzte, im Praktischen gelegene „Endabsicht". Aus den metaphysischen Setzungen der Kritik der praktischen Vernunft und den metaphysischen Andeutungen der mit dem Zweckbegriffe ringenden Kritik der Urteilskraft wächst die Metaphysik der Nachkantianer als teleologischer Idealismus hervor; — in ihrem fortgesetzten Ausgehen von der inneren Teleologie geistigen Lebens in wichtigen Zügen unterschieden gegen frühere Arten teleologischer Metaphysik (etwa des Aristoteles oder der mittelalterlichen Seinssysteme). Entsprechend will denn auch die „Deduktion", die diese aprioristische Metaphysik allenthalben zu geben beansprucht, nicht etwa ein Ableiten in Syllogismen oder ein kombinierend-konstruktives Folgern aus Axiomen sein, sondern (gemäß Kants neuem Weg der „transzendentalen Deduk-

tion") Aufweis und nachzeichende Beschreibung eines Bedingungsgefüges, in dessen geistigem Einheitszusammenhang sich sinnvoll die lebendige Fülle des Erfahrbaren ausgestaltet. — Der höchste Begriff, in dem diese metaphysische Teleologie gipfelt, ist die „Idee". Der im Zusammenhang mit dem Subjekts- und Bewußtseinsidealismus erkenntnistheoretischer Prägung herausgebildete metaphysische Vernunftspiritualismus präzisiert sich zum Idealismus der Idee, indem alles Dasein und Leben der Vernunft (und damit des Wirklichen überhaupt) einzig bestimmt und erfüllt gedacht wird durch das was sein und werden soll. Der überweltliche und übergeistige „Endzweck" ist das tiefste Seinsprinzip; alles Wirkliche ist Werden auf ihn hin, lebendige Selbstverwirklichung der ewigen Idee. Das Nicht-Reale, nie durchaus Erreichte und Erfüllte, in ewiger Idealität über allen Wirklichkeiten Schwebende gestaltet sich die Wirklichkeiten als die Wege zu sich selbst. Auch hier wieder erwerben sich die Fortführer der kantischen Philosophie neu den Zusammenhang mit der älteren Tradition des antiken Idealismus, den Kant selbst schon gespürt hatte. Und wie ihr neuer Idealismus, alle Realität von Dingen an sich abstoßend, zum Spiritualismus der Vernunft durchstieß, so erhebt er nun auch, unter Ausschaltung jedes realen Gegenprinzips zur ewigen Idee diese Idee zur einzigen und absoluten Macht, die nicht nur alle Gegensätze und Widerstände des Realen fraglos überwindet, sondern in ihnen selber lebt, als in den selbstgesetzten Durchgangspunkten ihrer Selbstverwirklichung. Alles Wirkliche, wirklich Standhaltende und sich Fortzeugende ist vernünftig; unter aller äußeren Zufälligkeit und Willkür im Naturgeschehen und Menschengetriebe waltet die „heilige Notwendigkeit" des absoluten Telos. Der christlich-religiöse Vorsehungsglaube, auf das geistig-geschichtliche Werden der Menschheit philosophisch zugespitzt (von Lessing und Kant her) und wiederum von da auf den gesamten Weltzusammenhang und Weltprozeß ausgeweitet, wird im spekulativen Denken der Idealisten begrifflich vertieft zu einem neuen metaphysischen Optimismus von nicht geringerer Kühnheit und Tragweite als dem der Leibnizischen Theodizee.

5. Ein weiterer Grundzug dieser Vernunftmetaphysik ergibt sich mit der Besonderheit des von Kant heraufgeführten neuen Vernunftbegriffs: sofern nämlich „Vernunft" jetzt nicht als statisches System ewiger Wahrheiten bzw. als eingeborener Besitz derselben in der substantiell-beharrenden Menschenseele gedacht wird, sondern identisch sein soll in der Wurzel mit der gesetzgebenden tätigen Freiheit und dem reinen Willen, zu Blüte und Frucht aufbrechend im selbstbewußten Ich-Leben erkennender und tätiger Intelligenzen. Die Idealisten vertiefen diesen Zug in Kant zu einem radikalen metaphysischen Aktualismus. Alles Sein ist Leben, Akt, reine Tätigkeit, aus sich quellende schöpferische Kraft, Freiheit. Der Gegenpol des wahren Idealismus ist der Dogmatismus der Dinglichkeit, der alles Wirkliche und Überwirkliche, den Men-

schengeist und selbst Gott als Substanz fassen will, als *res cogitans* oder als ein *être*, das dann auch der Aktionen fähig sei. „Leben" wird nun umfassende ontologische Kategorie — Leben nicht im Sinne des physischen Organismus, sondern im Sinne geistigen Sichvollziehens, Sichentfaltens und Sichoffenbarens, mit tiefgehendem (und dann auch bewußtem) Anschluß an die christlich-religiösen Vorstellungen vom lebendigen Gott und vom ewigen Leben. So steht denn auch im Mittelpunkt des Weltgedankens jetzt nicht mehr die seiende Natur (zumal nicht — in der Starrheit der mechanistisch orientierten Metaphysik — als ein geschlossenes und ewig in sich gleiches „System nach Gesetzen"), sondern die werdende, zu immer neuen schöpferischen Formen drängende Geschichte. Es gehört zu den obersten auszeichnenden Momenten dieser Metaphysik und zu ihren höchsten Verdiensten, daß sie zuerst systematisch und in großem Stile Geschichte als metaphysische Realität begriffen und die geschichtlichen Bildungen des menschlichen Geistes (Recht, Staat, sittliche Gemeinschaft, Kunst, Religion) nach ihrer metaphysischen Bedeutsamkeit und Problematik untersucht hat. Die Idealisten steigern die neue Perspektive dann sogleich zum leitenden Prinzip der Weltanschauung überhaupt — auch darin wieder tief bestimmt durch christliche Daseinshaltungen und Vorstellungsweisen. Das Weltsein überhaupt ist Leben, Prozeß, geschichtlicher Fortgang. Das Werden des Reiches Gottes ist nicht nur Zielthema und Seinskern der „Geisterwelt", sondern das Wirkliche schlechthin ist Ein lebendig sich aufbauendes „Reich der Zwecke", ein einziges Geschehen der Selbstoffenbarung und Selbstverwirklichung der göttlichen Idee, des absoluten Endzwecks. Und da Geschichte hier als Entwicklung gedacht wird — Entwicklung im Sinne stetiger Fortschreitung und fortgesetzter Aufgipfelung zu den Endbestimmungen hin —, so erhält die Teleologie der idealistischen Metaphysik von hier aus einen auf alles Dasein übergreifenden entwicklungsgeschichtlichen Wesenszug, von dem dann auch jener Optimismus der Vernunft und der Idee die neue evolutionistische Form einer geschichtsmetaphysischen Theodizee annimmt. Das Wirkliche ist die Entfaltung des Absoluten (*explicatio Dei*) auf dem Wege einer einzigen großen zielbestimmten Weltevolution, deren höchste Lebensschicht und Selbstdurchklärung die Geschichte des Geistes im Werden der Menschheit darstellt.

6. Zum Wesen solcher lebendigen Selbstentfaltung gehört nun aber auch, nach einer weiteren Grundüberzeugung der Idealisten, der ständige und immer neue Durchgang durch den Gegensatz, der überwindende Kampf mit widerstehenden und widerstreitenden Gegenkräften. Kants metaphysischer Gedanke vom Seinsgesetz der Gegensätzlichkeit (s. o. S. 92) ist ihnen allen tief im Wesen eingewurzelt; und die Herkunft ihres Vernunftbegriffs vom Idealismus der Freiheit und des sittlich strebenden ringenden Geistes, dessen Leben sich in der steten Spannung zwischen Natur und Freiheit, Vernunft und Sinnlichkeit vollzieht, und immer vor

der absoluten Gegensätzlichkeit von Gut und Böse steht, — hat diesem Gegensatzgedanken ein äußerstes Gewicht verliehen. Wirkliches Leben der Vernunft ist Ringen, Auseinandersetzung, Kampf; nur am Gegenwurf und an den Widerständen kommt der Geist auf seine eigene Tiefe, zu seiner vollen Klarheit und Bestimmtheit; nur aus den Spaltungen und Trennungen wächst die lebendige erfüllte Einheit der Versöhnung; nur im Durchgang durch die Krisen der Feindschaft und Vernichtung reift die geschichtliche Entwicklung. Und wenn denn die Vernunft das einzige Ansich ist, so müssen alle Gegenkräfte und Daseinsspaltungen aus ihr selber stammen, als selbstgesetzte Mittel und Wege der eigenen Entfaltung. — Dieser Gedanke, von der sittlichen Vernunft sich ausbreitend auf den Begriff des Geistes überhaupt, nach allen seinen Selbstgestaltungen und Erscheinungsweisen, von da zugleich auf alles Erscheinende und Wirkliche des Weltseins übergreifend, soll endlich auch das Leben des Absoluten selbst durchleuchten können. Die christliche Paradoxie vom Hindurchgang des Göttlichen durch Leiden und Tod im Gottmenschen Jesus wird metaphysisch ausgewertet; der alte Gedanke von der Notwendigkeit des Negativen zur vollen Offenbarung und höheren Verklärung des Positiven, Heilvollen, Guten (Paracelsus, Weigel, Böhme) tritt in den Mittelpunkt des Gedankens vom Weltprozesse, vom Hervorgang des Endlichen, Bedingten, in sich Gegensätzlichen aus dem Unendlichen und Absoluten. Die Metaphysik der absoluten Vernunft braucht die Antinomien nicht mehr zu scheuen: sie nimmt sie als notwendige Momente des absoluten Lebens in sich auf. Die „Dialektik" der Vernunft ist nicht (wie bei Kant) das Zeichen ihrer Grenze gegen unerkennbares Ansich, sondern, in ihrer Durchführung, die höchste Vollendung ihres Sichverstehens und damit des metaphysischen Begreifens alles Seins und Daseins.

Die neue Position spricht sich zugleich in den methodischen Besonderheiten der idealistischen Metaphysik aus. 1. Indem hier die Vernunft in ihrem tiefsten Grunde in eins gesetzt wird mit der Freiheit, der sittlichen zunächst und von da der produktiven Freiheit des Geistes überhaupt und der absoluten Idee, in ihrer ewigen Selbstentwicklung und Schöpfungs-Offenbarung, — wird das Gewebe der idealistischen Metaphysik allenthalben wesenhaft durchzogen von Momenten der Irrationalität. Die neue Vernunftmetaphysik will kein Rationalismus sein; sie nimmt den Irrationalismus Kants in ihre eigene Basis auf. Ihr hoher Anspruch an das spekulative, apriorisch „deduzierende" Denken macht Halt vor der Besonderheit und Individualität des Faktischen und des Geschichtlich-Unvorhersehbaren. Nur nach den allgemeinen Seinsformen und -Stufen, nach den alles umgreifenden Entwicklungszielen und -Gesetzen durchschaut sich die Vernunft im philosophischen Erkennen, nicht aber nach dem Sosein und der konkreten Daseinsfülle der einzelnen Gestaltungen. Das „Leben" behält tiefe Selbständigkeit gegenüber der „Spekulation"; seine schöpferische Freiheit muß immer weiter ins Unvorhersehbare, nur mit der individuellen Tat des suchenden Menschen Ergreifbare vorstoßen. Die spekulierende Vernunft muß, ihrer Systemkraft und höchsten Selbstgewißheit ungeachtet, nach allen Richtungen doch auch stets an die Grenze kommen, wo sie nur noch am Seienden und Wirklichen „die Unbegreiflichkeit begreifen" kann. — 2. Der neue metaphysische Aktualismus bringt, in seiner engen Verbindung mit der Zentral-

stellung des sich-erkennenden, sich selbst durchschauenden Geistes, eine neue Wertung der Anschauung für die metaphysische Erkenntnis mit sich — in betontem Gegensatz zur bloß-diskursiven Begrifflichkeit und mittelbar-schließenden Erkenntnis des auf die Welt der Dinge und Substanzen eingestellten Rationalismus. Das Leben, Handeln, Sich-Vollziehen des Geistes ist in kein noch so dichtes Netz statischer Begriffe, abstrakter Definitionen und Schlußzusammenhänge einzufangen. Die „intellektuelle Anschauung" — geistige Selbstanschauung des Geistigen in seiner Spontaneität, in seiner Lebensganzheit und in seinen immanenten Sinnotwendigkeiten, zum Unterschiede von sinnlicher Anschauung der Dinge und Dingzustände durch äußere und innere Wahrnehmung — ist Basis alles metaphysischen Begreifens. Alle apriorische Erkenntnis und spekulative Deduktion setzt noch das unmittelbare Gewahrwerden des geistigen Lebenszusammenhangs, eine höhere nichtsinnliche „Erfahrung" gleichsam, die Selbsterfahrung der Vernunft voraus. 3. Und endlich führt die neue Auffassung vom geistigen Leben und von da des Seinsprozesses überhaupt, als wesenhaft im Gegensatz und Widerstreit durch Überwindung und erhöhende Synthese sich vollziehend, — zur Herausarbeitung des begrifflichen Verfahrens der dialektischen Methode, die aller bloß klassifizierend schichtenden Begriffsbildung, wie ebenso der rationalistisch konstruierenden Methodik der Zusammensetzung aus analytisch gewonnenen axiomatischen Elementen sich entgegenstellt. Das dialektische Verfahren soll die metaphysische Erkenntnis scharf unterscheiden von allem Vorgehen der empirischen Einzelwissenschaften; in ihr präzisiert sich den Idealisten die Selbständigkeit und Eigenart der Metaphysik. Hier soll der Begriff fähig gemacht werden, die Genesis und die lebendige Entwicklung des Wirklichen in ihren innern Stadien zu durchleuchten, anstatt sich an die starren Dinglichkeiten und erstorbenen Resultate zu verhaften. Überall, nicht nur im sittlichen Selbstvollzug des menschlichen Geistes, ist das Sein in seinem Grunde Leben, und Leben wiederum ein immer neues Umschlagen ins Gegensätzliche und wieder Sicherheben aus dem Gegensatz in höhere Einheitsfülle. Die neue metaphysische Position charakterisiert sich von der methodischen Seite her als „dialektischer Idealismus".

Literatur (s. auch o. S. 8): C. L. Michelet, Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel; Berlin 1837/38. Fr. Harms, Die Philosophie seit Kant; Berlin 1876. A. Drews, Die deutsche Spekulation seit Kant. 2. A. 1895. R. Kroner, Von Kant bis Hegel; Tübingen 1921—1924. N. Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus; Berlin 1923 u. 1929. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem, 3. Bd. Die nachkantischen Systeme; Berlin 1920. E. Hirsch, Die idealistische Philosophie und das Christentum; Gütersloh 1926.

1. FICHTE.

A. DER IDEALISMUS DER FREIHEIT.

Die Wissenschaftslehre von J. G. Fichte tritt auf als Durchführung der Kantischen Vernunftkritik zum vollendeten System der Transzendentalphilosophie. Ihre Untersuchungen sind zentriert auf den Begriff des Wissens; und faktisch sind es, auch noch in ihren späteren und spätesten Ausgestaltungen, zu einem großen Teil erkenntnistheoretische und bewußtseinsanalytische Forschungen, an denen Fichtes Denken arbeitet. So hat Fichte denn selbst zeitweise glauben können, sich streng in der daseinsfreien Sphäre einer reinen Wesenswissenschaft (entsprechend etwa der Mathematik) zu bewegen. In Wahrheit aber gilt hier in sehr verstärktem Maße, was schon bei Kant herausgearbeitet werden mußte: daß diese ganze Bewußtseins- und -Vernunftreflexion sich auf dem Boden metaphysischer Voraussetzungen bewegt und im Dienste einer metaphysischen Daseinserkenntnis steht. Ganz offensichtlich wird das mit dem Moment des Durchbruchs zur „Synthesis der Geisterwelt" und zum Begriff des Absoluten (um 1799). Aber schon im Ausgang und Aufbau der ersten WL. steckt eine neue meta-

physische Weltanschauung und eine neue Metaphysik der Vernunft, die, in der Meinung, Kants eigentlichste Intentionen zu erfüllen, faktisch doch schon den Boden seines kritisch zurückhaltenden und vieles mit Absicht in der Schwebe haltenden Systems verläßt, wie sie denn auch sich in entscheidenden Punkten vom Kantischen Weltbegriff und seiner Daseinsposition entfernt.

Für die Herausbildung des „Idealismus", als welcher Fichtes Philosophie gleich zu Beginn auftritt, sind zwei metaphysische Tendenzen von ausschlaggebender Bedeutung gewesen. Einmal: die Realität der Freiheit des Willens (und des Geistes überhaupt) gegen alle Ansprüche der Seinsdetermination, sei sie nun teleologischer (Leibniz-Wolff) oder naturkausaler Art (Spinoza), in einer dem Rationalismus an Einheitskonsequenz in nichts nachstehender Systematik zu behaupten. Zweitens: die mit der ganzen neueren Metaphysik seit Descartes gegebene Schwierigkeit des Übergangs von Sein (Natursein, Materialität) in Wissen (Bewußtsein, Vorstellung) und vom Wissen ins Sein (reale Auswirkung von Willensintentionen im Naturzusammenhang) endgültig zu beseitigen. In beiden Punkten drängt Fichtes Denkweise zur extremen, streng monistischen Entscheidung. Alle Vermittlungsmöglichkeiten und ebenso alle kritischen Reservationen gegenüber letzten als irrational vorauszusetzenden Daseinsgegebenheiten werden verworfen als inkonsequente, rational unhaltbare Kompromisse oder Ausweichungen.

So für das erste: Freiheit und „Sein" (dingliches Sein, Naturrealität) sind in letzter metaphysischer Betrachtung unvereinbar miteinander. Ist die Dingwelt real, dann ist die einzige Konsequenz der „Fatalismus"; der Mechanismus des Weltzusammenhangs erhält absolute Macht über den Menschen; wie die Dinge einander notwendig bestimmen, so bestimmen sie auch die Vorstellungen und durch sie den Willen. Aller „Dogmatismus" des Seins, jeder auch noch so eingeschränkte und verhüllte Realismus der Natur und irgendwelcher an-sich-seiender Dinge führt unausweichlich den strengen Determinismus mit sich. Das Freiheitsleben und die schöpferische Handelnsfähigkeit des Geistes geht verloren an die tote Dinglichkeit und ihre festgelegte Ordnung. Der einzig mögliche Ausweg ist nach Fichte: die schlechthin entgegengesetzte Realitätsthese. Die Freiheit (Freiheit des Willens und des Geistes überhaupt) ist das einzige Ansich. Auf sie ist alle Wirklichkeit der Dinge „aufgetragen". Alle vorgeblichen Seins- und Naturgesetzlichkeiten müssen als immanente Selbstbestimmungen der autonomen Vernunft in ihrer reinen absoluten Tätigkeit verstanden werden; der uns als eigenständige Realität erscheinende Naturzusammenhang ist in Wahrheit immanentes Produkt eines tiefer gelegenen und wirklich nun aus sich selbst lebenden und mit der Freiheit innerlichst vereinten „Mechanismus des Bewußtseins"! Philosophie als wirkliche Fundamentalwissenschaft ist demnach nicht Aufsuchung von Substanzprinzipien des äußeren Weltbaues, sondern innere Durchleuchtung der Lebensformen und Funktionsnotwendigkeiten der

Vernunft, des freien Ich, des weltanschauenden Bewußtseins — zuletzt und im ganzen „eine einzige fortlaufende *Analyse der Freiheit*". An die Stelle der alten Ontologie tritt die neue Wesenlehre und Wissenslehre der durch keine äußere Bewußtseinstranszendenz von irgendwelchen „Dingen" eingeschränkten, rein aus sich selbst und in sich selber tätigen Vernunft. Der reine Idealismus der Freiheit ist der einzig mögliche, in strenger Konsequenz durchzuführende Gegenweg zum „Dogmatismus" des alldeterminierenden Seinszusammenhangs.

Zum zweiten: Der Übergang von Materie in Bewußtsein und umgekehrt ist etwas vollkommen Undenkbares. Er wird zwar immerfort behauptet, aber es bleibt bei bloßen Worten ohne erklärenden, ja ohne verständlichen Sinn. Bewußtsein ist keine Wachstafel und kein Spiegel, sondern wissende Tätigkeit, Sehen, lebendiges Auge, Ich! Äußere Einwirkung aber (wenn unter dem Worte nur etwas Bestimmtes gedacht werden soll) ist immer mechanisch-materieller Art. Jeder Realismus bewußtseinstranszendenter und bewußtseinsaffizierender Dinge müßte konsequenterweise bis zum Materialismus durchstoßen, der auch die Vorstellungen und das Vorstellende, alles Wissens- und Willensleben zu räumlichen Dingen und Dingwirkungen umdeutet. Auch hier verlieren sich die Philosophen immer in Kompromisse und Halbheiten. Selbst Berkeleys ausdrücklich immaterialistisch angelegter Idealismus steht, wenn er die Einheit der Weltvorstellungen in allen endlichen Geistern erklären will durch eine äußere Einwirkung Gottes auf dieselben, noch unter der Suggestion des Ding-Naturalismus! Jeder Begriff des Affizierens und des äußeren Ansich vernichtet die autonome Ursprünglichkeit und Selbsttätigkeit des Geistigen. Die einzige konsequent durchführbare Wirklichkeitsauffassung ist auch hier der strenge (wirklich immaterialistische) Idealismus. — Erkennen ist nicht ein rätselhafter Übergang selbständigen Außenseins ins Innere des Bewußtseins; Handeln ist nicht ein unbegreifliches Heraustreten des Ich in eine materielle Sphäre. In letzter metaphysischer Betrachtung vielmehr, die sich über die Gebundenheit empirisch-sinnlichen Wirklichkeitsvorstellens zu erheben weiß, muß alles Wissen als ein immanentes Umsichselberwissen, alles Handeln als Aufsichselberhandeln der in Bewußtsein und Selbstbewußtsein sich durchleuchtenden Vernunft begriffen werden! Die Welt der „Dinge" ist in Wahrheit *Welt-Vorstellung*, Welt-Anschauung der freien in sich kreisenden und aus sich lebenden Intelligenz. Das Ich sieht in sich selbst die scheinbar eigenständige materielle Umwelt, es schaut sie gleichsam nur aus sich heraus. Das Sein, auf das das Wissen zielt, hat seinen Grund im Sein (bzw. im Vollzug) des Wissens selber. Äußere Wechselwirkung zwischen Geist und Materie gibt es in Wahrheit nicht, sondern nur immanente Wechselwirkung der bedingenden Grundfunktionen des Ichlebens und -Bewußtseins in der Selbstaffektion der tätigen Vernunft.

So treiben beide Motive vereint zu einem Idealismus der unbedingten Freiheit und des reinen „Wissens“, der keinerlei dinglich-naturhafte Realität neben dem Selbstvollzug des Geistigen bestehen lassen will. Fichte scheut nicht vor der extremen Position zurück. Sein Lebenswille wurzelt tief in dem Pathos der sittlichen Autonomie und des im Selbstbewußtsein sich durchklärenden Geistes; und sein Denkwille fordert schlechthin durchgreifende Entscheidung. Ihm ist der neue Standpunkt, nachdem er ihn einmal (in plötzlich ihn überfallender Intuition) erfaßt, die sicherste und allein mögliche Basis des Philosophierens; und alles hartnäckige Sichwehren des gemeinen Menschenverstandes und des philosophischen Realismus gegen die Paradoxie eines solchen Idealismus kann er nun nur noch als charakterlich bedingtes Verhaftetsein an die Scheinwirklichkeit des Sinnlichen und Materiellen verstehen. Wer wirklich um die ursprüngliche Realität des Geistes und der Freiheit in sich weiß, und nicht gewillt ist, sie preiszugeben an die Denkgewohnheiten sinnlicher Weltvorstellungen, der muß — will er nur konsequent sein — den reinen Idealismus zur Basis seines ganzen Wirklichkeitsverstehens machen. Zuletzt hängt eben, was für eine Philosophie man wähle, davon ab, was für ein Mensch man ist — bzw. worin man in sich lebt: in der Freiheit des Ich und den Zielen des Geistes, oder aber nur in den Bindungen und Gegebenheiten des Sinnlich-Materiellen.

Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie — dieses höchstgesteigerten Umsichwissens und Aufsichhandelns der menschlichen Vernunft — sieht Fichte nun vom neuen Standpunkt aus hierin: vom Einen obersten Prinzip der Freiheit und des Ich aus die ganze Fülle der Bewußtseinsformen in einheitlicher Deduktion als inneren Notwendigkeitszusammenhang zu fassen. Der ganze „Mechanismus des Bewußtseins“, bis in alle Daseinsgestaltungen der sinnlichen Welt-Anschauung und des Ich-Bewußtseins hinein, soll als lebendige Selbstorganisation und innere Selbstdifferenzierung der tätigen Vernunft begriffen werden. Der leitende Gedanke dabei ist, daß alles Bewußtseinsleben sich zusammenfaßt und gipfelt im S e l b s t b e w u ß t s e i n, im lebendigen Vollzug des „Ich“ — dies nicht allein als theoretisch-kontemplatives Vonsichwissen und Selbstanschauen verstanden, sondern ebensosehr ja ursprünglicher als Selbstbesinnung, Selbsteinwirkung, Selbstverwirklichung der praktischen Intelligenz, im sittlichen Ringen. Dies ist die große Tat der Fichteschen Metaphysik in ihrem Ausgang: das Wunder des Ich-Bewußtseins ganz in das Zentrum des philosophischen Interesses gestellt zu haben. (Selbst bei Augustin und wieder bei Descartes war das Ich schließlich doch Durchgangssphäre für andere Seinsintentionen!) Mit Fichte tritt die in der neueren Philosophie immer dringlicher gewordene Aufgabe einer Phänomenologie und Metaphysik des Ich in ihr entscheidendes Stadium. Das Ich in seinem rätselvollen Ineinander von Darleben und auf sich Zurückbezogensein, von tätigem Sichsetzen (z. B. wollend Sichbestimmen) und Sichanschauen in diesem Setzen — dieses Ich soll nun in allen seinen immanenten Aufbaufunktionen durchleuchtet und damit zugleich dann alles geistige Sein und Leben überhaupt von diesem Sinnzusammenhang aus einheitlich verstanden werden.

Vom Ich-Bewußtsein aus werden alle Funktionen des erkennenden und handelnden Bewußtseins, die schon bei Kant sich gleichsam ungewollt in eine Stufenordnung gegliedert hatten, von Fichte als streng ein-

heitlicher, lebendig sich vollziehender Schichtungszusammenhang begriffen. Die Transzendentalphilosophie hat die „pragmatische Geschichte des Selbstbewußtseins“ zu beschreiben — d. i. ein geistiges Geschehen und Sichentwickeln, das wesenhaft verschieden ist von psychologisch-zeitlichen Prozessen der inneren Erfahrung.

Alles Zeitbewußtsein, wie überhaupt jedes konkrete Seins- und Umweltbewußtsein gestaltet sich selbst erst heraus in jenem Wesenswerden der Bewußtseinsweisen. Wenn die Seelenlehre des 18. Jahrhunderts in ihrem Streben nach methodischer Grundlegung und Vollendung der Geisteswissenschaften dahin tendierte, das Geistige in einen psychologischen Naturmechanismus aufzulösen, so stellt nun Fichtes neue Metaphysik des Geistes ihre transzendentalen Untersuchungen unter den Titelbegriff einer (unzeitlichen) Geschichte des Bewußtseins. Genetisches Verstehen geistiger Lebenszusammenhänge soll in dem neuen Aufbau an die Stelle kausaler (den Wirkungszusammenhängen der Dinge analoger) psychischer Abläufe treten.

Des näheren versteht nun Fichte diesen erzeugenden Zusammenhang des Geistes als eine dialektische Entwicklung. Von jeder Stufe und Funktion aus treibt ein innerer Widerspruch, eine interne Antinomik hinüber zur nächsthöheren, bis im vollendeten konkreten Selbstbewußtsein die volle Synthesis erreicht ist. Von da erscheinen dann alle Bewußtseinsgestalten (z. B. der Welt-Anschauung) als bloße Wege und Mittel des Selbstbewußtseins, alle Subjekt-Objekt-Beziehungen (z. B. der Erkenntnis) als notwendige Umwege und Vorformen des expliziten Umsichselberwissens und Sichzusichentfaltens des Ich. — Die Basis aber dieses Schichtenbaues, in dem die Gegensätze des Subjektiven und Objektiven oder des Idealen und Realen, die Gegensätze von Wahrnehmung und Ding, von Ich und Umwelt, Freiheit und Natur (als Widerstands- und Wirkungssphäre der Freiheit) fortschreitend sich herausgestalten bis zu jener innersten Spannung und Spaltung des Ich, wo das selbstbewußte Subjekt explicite sich auf sich selbst als Objekt zurückbezieht, — die Basis bildet die noch ungeschiedene absolute Einheit des „Subjekt-Objekt“, Vernunft als reine „Ichheit“ vor allem Ich-Bewußtsein, als reine „Tathandlung“ vor allen vorfindbaren (in Wahrheit vom Vernunftprozesse selbst gesetzten) Tatsachen des Bewußtseins. Diese Subjekt-Objekt-Identität liegt allem Bewußtsein in ihm selbst zugrunde. Sie ist der tätige, selbst nicht mehr in ein gegenständliches Bewußtsein zu erhebende Ursprung all seiner Selbstentwicklungen. Der Philosoph kann hier nur noch, von der „intellektuellen Anschauung“ der expliziten Ichtätigkeit aus (d. h. von jenem geistigen Vollzugserfassen des spontanen Ich aus, das streng zu unterscheiden ist von jeder Selbstwahrnehmung psychischer Zuständlichkeiten und Tatsachen im inneren Sinn!) rückschließen auf den absoluten inneren Einheitsgrund der geistigen Funktionen.

An diesem Punkte wird es besonders deutlich, wie in Fichtes Denken durch die idealistische Erkenntnistheorie eine spiritualistische Metaphysik durchbricht. Alles Bewußtseinsleben mit seinen Vorstellungen und Strebungen erwächst und spielt sich

ab auf dem Grunde eines vorbewußten geistigen Tatprinzips, das selbst also nicht Bild und Vorstellung, sondern reale produktive Kraft ist! Leibniz' Metaphysik des unbewußten Fundaments und Hintergrunds in allen bewußten Akten der Ichmonade findet jetzt, auf dem durchaus veränderten Boden der Transzendentalphilosophie und in der Auswirkung ganz anderer Gedankengänge, eine bedeutsame Fortsetzung. Bewußtsein und Selbstbewußtsein zeigen den Geist in seiner Entfaltung und Blüte; aber seine Wurzeleinheit und die all jene Bildungen hervortreibende Realdynamik liegt wesenhaft im Unbewußten. — Zugleich wird der bei Leibniz sich anbahnende Aktualismus hier, im Rahmen der reinen, von allen Naturbegriffen sich abwendenden Philosophie des Geistes, aufs äußerste gesteigert. Diese „Tathandlung" der vorbewußten Ichheit ist reines, allen Substanzen und jeder Art von dinglichem Sein enthobenes und vorausgelegenes Tun (Tun ohne Täter, ohne Tätiges!). Vernunft, Intelligenz ist reines Sichvollziehen, Sichsetzen schlechthin, aus sich überquellende und auf sich zurückgehende Selbsttätigkeit, absolute in sich selber schwebende Aktualität. Das Handeln liegt dem „Sein" voraus. Geistiges Sein ist nicht Sein, sondern Leben, das sich in Bildungen und durch Gestaltungen hindurch vollzieht, entwickelt; „Sein" und „Substanz" sind immer nur Produkte und Durchgangsphasen solchen Lebens. Daher ist auch das wahrhaft Wirkliche und Ursprüngliche des Geistes nur vom Selbstvollzug des lebendig-tätigen Bewußtseins aus, von der dem Philosophierenden anzumutenden, nie aber durch Beweisgang und Tatsachenaufweis erzwingbaren Tat der „intellektuellen Anschauung" aus zu erfassen.

Von dieser Basis der vorbewußten Aktualität aus lösen sich für Fichte dann die Fragen nach Wesen, Genesis und Realitätsbedeutung der Außenwelt, der Sphäre der Natur, des Räumlich-Materiellen. Ihr scheinbares Ansichsein ist idealistisch aufgehoben worden. Der Schein aber des Ansichseins — den nun doch keine Macht der philosophischen Erkenntnis aus dem lebendigen Bewußtsein streichen kann und auf dem alles konkrete Leben unserer Vernunft und unseres tätigen Selbstbewußtseins sich uns aufbaut — dieser Schein selbst erklärt sich jetzt durch die Verbindung mit der ursprünglichen Unbewußtheit der Tathandlung. Die „produktive Einbildungskraft", das theoretische Fundamentalvermögen der Vernunft, stellt eine gegenständliche Umwelt vor uns hin, so daß wir die Produkte anschauen, vom Produzieren selber aber kein Bewußtsein haben. Das hinausschauende Auge sieht sich selber nicht in seinem Schauen; es ist gebannt ins Hingeschaute. Erst die abstrahierende Reflexion des Philosophen stößt durch diese Schicht der gleichsam zu Tat-Sachen und Gegen-ständen des Bewußtseins geronnenen Produkte hindurch auf die unbewußte Produktion. So ist die räumlich-dingliche Außenwelt bloße Erscheinung — und eben nicht Erscheinung von unbekannten äußeren Dingen an sich, sondern reine Bildwelt der produktiven Vernunft in ihrem Selbstaufbau zum freien selbstbewußten Ich. Auch der Leib, an den das Ich gebunden sich vorfindet, ist bloße Erscheinung und Hinschauung. Das dualistische Schema der neueren Metaphysik (das Schema von Wechselwirkung oder von Parallelismus) löst sich hier auf zugunsten einer idealistisch verstandenen Identität und eines von da ermöglichten neuen Verständnisses für die intime und unmittelbare Einheit des Leibseelischen: das Leibliche ist immer nur er-

scheinende Außenseite des Geistes für sein eigenes Sicherschauen, der Leib ist nichts als Ausdrucksbild, verdinglichte Selbstdarstellung des Inneren im „äußeren Sinn".

Was aber diese Erscheinungswelt streng unterscheidet von aller Scheinwirklichkeit der Träume, das ist der transzendentale Notwendigkeitscharakter jener Produktion! Die „Welt" ist nicht Vorstellung des willkürlich in Einbildungen spielenden Ich, sondern das Ich-Bewußtsein seinerseits ist, seinem ganzen Bestande nach, wesenhaft bedingt durch die in jener Welthinschauung konkreszierenden notwendigen Setzungen der vorbewußten Intelligenz in ihrem transzendentalen „Mechanismus". — Der tiefere geistige Sinn aber, und damit die wahrhafte Real-„Bedeutung" jener Anschauungen und Bilder des Weltbewußtseins liegt in der Endbestimmung der Vernunft als praktischer! Jene „mit dem Gefühl der Notwendigkeit begleiteten" Ding- und Seinsvorstellungen bilden die notwendige Umwelt der sittlichen Freiheit, der tätigen Selbstbestimmung! Freiheit und Freiheitsbewußtsein setzen Schranke und Widerstand voraus. Sittliches Streben ist immer ein Überwinden von Gegenstehendem; sittliche Zielideen entzünden sich nur im Losreißen von gegebenen Bindungen. Die (hingeschaute) Welt ist das versinnlichte Materiale der Pflichterfüllung; darin und darin allein liegt ihre „Realität". Wirklichkeitanschauungen sind nicht leere Einbildungen, sondern bedeutungserfüllte, dem Sinn des geistigen Lebens notwendig eingefügte Setzungen der stufenförmig sich zum sittlichen Freiheitsbewußtsein hinauforganisierenden Vernunft. In dieser teleologischen Bestimmtheit und Funktion hat die Natur, als gegebene Welt der Sinnlichkeit, als Inbegriff fester Bestimmtheiten und widerständlicher Dinge, ihre spezifische Wirklichkeit im übergreifenden Rahmen der geistigen Aktualität. Der Idealismus der Freiheit will, bei aller Abstoßung der Dingansich-Realität, dennoch kein Traumillusionismus sein, sondern Realidealismus. Das Naturhaft-Wirkliche wird nicht entwertet, sondern soll in seiner eigentlichen tieferen Bedeutsamkeit gewürdigt werden. Die aber liegt nach Fichte eben in unserer sittlichen Bestimmung. — Der Kantische Primat der praktischen Vernunft ist so zum tragenden Seinsprinzip der idealistischen Metaphysik geworden.

Damit ist nun auch schon auf den voluntaristischen Kern in Fichtes Metaphysik des Geistes hingewiesen. Der Idealismus der Freiheit läuft hinaus auf eine Metaphysik des sittlich ringenden Willens. In unserm Wollensbewußtsein kommt jenes Ineinander von realer und idealer Tätigkeit oder von Tat und Schauen, das in allen Selbstentfaltungen und Produktionen der Ichheit wirksam ist, zum deutlichsten Ausdruck. Im willentlichen Sichbilden, Sichmachen, Sicherheben des sittlichen Charakters zeigt die ursprüngliche Tathandlung sich in ihrer eigensten Ausprägung und Vollendung; daß hier das Handeln vor dem Sein, die Tat vor der Gestalt steht, wird selbst dem unphilosophischen

Bewußtsein spürbar. Die schöpferische Agilität eines zu immer neuen Idealsetzungen und -verwirklichungen vortreibenden Willens steht hinter aller Realität des Bewußtseins und seiner gegenständlichen Erscheinungen. Die produktive Einbildungskraft der Wirklichkeitsanschauungen ist nur ein Derivat der „produktiven Bildungskraft" des Geistes überhaupt, dessen Freiheit sich tätig immer neu losreißt vom jeweils Gegebenen und auf neue Zwecke des Wollens und Handelns hindrängt. — Und so ist denn das letztbestimmende Prinzip alles Seins bzw. alles Lebens (auf dem das „Sein" beruht) das Sollen, die ewige Idee, der sittliche Endzweck als das unendlich ferne Ziel eines nie aufhörenden unendlichen und absoluten Willensstrebens. Der voluntaristische Spiritualismus Fichtes vollendet sich zum metaphysischen Idealismus der ethischen Idee.

B. DIE SYNTHESIS DER GEISTERWELT.

Die erste Fassung des Systems (die „Grundlage") blieb stehen bei der allgemeinen Deduktion der Grundfunktionen des Bewußtseins überhaupt aus dem Prinzip der Ichheit. Erst die Durchführung treibt hinaus auf den Begriff des wirklichen konkreten Selbstbewußtseins, das doch das eigentliche Resultat der dialektischen Entwicklungen sein soll. Jetzt, mit der Ausbildung der Rechts- und Sittenlehre, tritt das individuelle Ich in die Mitte der Betrachtung. Aber damit kommt dann auch schon eine neue Problematik herauf, die Fichte zwingt, tiefer noch als bisher von der immanent-transzendentalen Analyse des Bewußtseins aus rückzufragen nach den metaphysischen Seinsfundamenten des geistigen Lebens. Zum Selbstbewußtsein des individuellen Ich gehört, wie Fichte darlegt, wesensmäßig das Bewußtsein des fremden Ich, das Du. Konkrete Freiheit und Willensbestimmtheit erwächst nur in der unmittelbaren Wechselwirkung und tätigen Auseinandersetzung des individuellen Vernunftwesens mit anderen geistigen Individuen. Nun genügt es aber nicht, vom Standpunkt des einzelnen Ichbewußtseins aus das Wissen um die andern Iche als notwendige Handlung des Bewußtseins zu „deduzieren", so wie vorher ganz allgemein die Gegenstands- und Welt-Anschauung aus den notwendigen Selbstentfaltungen der Ichheit abgeleitet wurde. Das fremde Ich, die Vielheit geistiger Wesen außer mir hat eine völlig andere Seinsrealität und Selbstheit mir gegenüber, als sie der materiellen Außenwelt zukommt. Wenn Fichtes Idealismus nicht zurückscheut vor der extremen Auflösung der Naturrealität in eine selbstgesetzte innere Notwendigkeitsfunktion des Geistes — so liegt ihm doch andererseits nichts ferner, als ein Übergang zu der Absurdität des Solipsismus. Das ethische Pathos des Systems ist tief verwurzelt in der metaphysischen Überzeugung von der fundamentalen Realität der „Geisterwelt": jenes Kantischen Reiches vernünftiger Wesen, als eines sittlichen Zusammenhangs von freien, durch Ein übergreifendes Vernunftgesetz

wechselseitig aufeinander hingeordneten Intelligenzen! Wenn die dingliche Natur bloß als das Materiale unserer Pflichterfüllung anzusehen und zu behandeln ist, ihre „Realität" also nur teleologisch-relativ ist auf die immanente Selbstentfaltung der sittlichen Vernunft — so müssen doch, nun eben gerade von der ethischen Bedeutung und Struktur des Geistes her, für jedes freie Individuum die andern Freiheitswesen volles selbstzweckliches Eigendasein haben! Das Ich muß die andern Iche außer ihm nicht nur in sich denken oder anschauen (wie die dingliche Außenwelt), sondern es steht auch in lebendigem Realkontakt, in sittlich-geistiger Wechselwirkung mit ihnen. — Also sind die Stufen und Synthesen des Vernunftsystems nicht schon alle dargelegt mit dem bisherigen Aufweis der ineinanderspielenden Funktionen der Vernunft und des Bewußtseins überhaupt; die höchste Synthesis, die „Synthesis der Geisterwelt" muß noch vollzogen werden: der Nexus oder das geistige „Band" zwischen den individuellen Freiheits- und Bewußtseinswesen ist als ein „Welt"-Zusammenhang von höherer, nicht sinnlich-räumlicher, Art synthetisch zu begreifen. Diese neue „Synthesis" des „Systems der intelligiblen Welt" greift weit hinaus über die Immanenz erkenntnistheoretischer Reflexionen; der ontologische Zusammenhangsgedanke, der ja auch in Kants Synthesisbegriff noch hier und da durchklingt, drängt wieder in den Vordergrund. Nicht um das Ineinandergreifen gegenstandskonstituierender Bewußtseinsfunktionen handelt es sich hier, sondern um die übergreifende „Vereinigung und unmittelbare Wechselwirkung mehrerer selbständiger und unabhängiger Willen miteinander". Die WL. schreitet von der transzendentalphilosophischen Bewußtseinsanalyse fort zur ontologischen Konstruktion; — in Kantischer Sprache: von der Kritik und dem System der reinen Vernunft zur praktisch-dogmatischen Metaphysik. Fragen, die Kant ganz in der Schwebe ließ, treten nun in den Vordergrund, z. B. diese: welche Realitätsart der „Vernunft" überhaupt oder der „Intelligenz" zukommt in Hinsicht auf das Dasein der „vernünftigen Wesen", der „Intelligenzen"; oder in welchem Sinne es verstanden werden muß, daß das Gesetz der praktischen Vernunft den Einheitszusammenhang der intelligiblen Welt begründe (in Analogie zum Attraktionsgesetz der materiellen Welt).

Eine Fülle von Problemen und bisher unangegriffenen Schwierigkeiten steht hier vor Fichte. Da er der erste ist, der das Problem des fremden Ich und des Umeinanderwissens freier Ichwesen erkenntnistheoretisch wirklich aufgerollt hat (während die Denker der Neuzeit, trotz allen Ausgangs vom individuellen Selbstbewußtsein, doch immer beim Problem der Erkenntnis der „Außenwelt" im materiellen Sinne stehen blieben, selbst Berkeley noch!), so steht nun auch die metaphysische Frage vom geistigen Wirkungszusammenhang mit einer vorher nie erlebten Wucht vor ihm. Die Schwierigkeiten spitzen sich dabei im Rahmen des reinen Idealismus und Spiritualismus der Freiheit noch besonders zu: sofern nämlich einerseits alle materielle Vermittlung (Wechselbezug der geistigen Wesen vermittels der Kausalzusammenhänge mit und in ihrer leiblich-naturhaften Existenz) jetzt ausgeschlossen, andererseits auch der Lösungsweg der prästabilierten Harmonie als freiheitgefährdend verworfen werden mußte.

Gesucht wird hier ein Ordnungs- und Wirkungszusammenhang von völlig anderer Art, als wir ihn sonst in unseren Natur- und Seinsbegriffen denken; er muß rein geistig, aber dennoch nicht bloß-ideell, sondern real-dynamisch sein. Da wirkt nicht Ding auf Ding, sondern Geist auf Geist, Freiheit auf Freiheit. Kein äußeres (determinierendes) Bewirken und von außen „Affizieren" kann in Frage kommen, sondern nur ein Erregen oder Anregen gleichsam von innen her, ein richtungweckendes „Auffordern" an Freiheit zur bestimmteren Entfaltung der selbsteigenen Tätigkeit, ein Herausfordern antwortender Spontaneität. In der unendlichen Verflechtung solcher Freiheitswirkungen besteht der realdynamische Zusammenhang der geistigen Wirklichkeit (die ja die einzig wahre und ursprüngliche Wirklichkeit sein soll); jedes wirkliche Ichwesen hat sein konkretes individuelles Dasein nur, sofern es in diesen Wechselbezügen von Vernehmen und Antworten, in diesen Weckungswirkungen von Geist auf Geist lebt und sich gestaltet. Das Einzelich ist keine abgeschlossene Monade ohne Tür noch Fenster — das gilt nur gegenüber aller angeblichen Transzendenz von materiellen Dingen und äußeren Einwirkungen —, sondern es steht ununterbrochen in unmittelbarem Wirkungszusammenhang mit den andern Ichen. Der Nexus der intelligiblen Welt kann also keine festgegebene prästabilierte Seinsordnung sein, sondern an ihm webt jedes Ich mit seinen auf die anderen Iche zielenden Freiheitsakten lebendig mit, so daß er immer neu und schöpferisch aus Freiheitstaten sich entwickelt.

Die metaphysische Entscheidung Fichtes geht nun darauf hinaus, die ursprüngliche und letztlich wesenhafte Realität alles endlichen Seins der Geister zu verlegen in die Einheit eines übergreifenden Lebens der Vernunft. Die Freiheit ist im Grunde Eine. Und diese Eine Freiheit „spaltet" oder „kontrahiert" sich in ihrer differenzierenden Selbstverwirklichung und in ihrer zum vollen Selbstbewußtsein vordringenden reflexiven Selbstdurchdringung zu der Besonderheit und Vielheit individueller Freiheitswesen. Sie sind die „Dekrete" des Einen Vernunftzwecks — der eben nicht ein über den an-sichseienden Intelligenzen bloß im Ideellen schwebendes abstraktes Gesetz ist, sondern die zeugende Macht, lebendige Tat der Selbstverwirklichung durch die aus ihm hervorgehenden Freiheitsindividuen hindurch! Die Eine ewige Aufgabe und inhaltvolle Urgesetzlichkeit der reinen praktischen Vernunft konkresziert zu Willensindividuen, deren Sein und Tun getragen wird von ihrem Sollsein, ihrer sittlichen Bestimmung — als ihrem Anteil an der großen Arbeit der Selbsterfüllung des Endzwecks, des Ideals der praktischen Vernunft. Die Iche sind nicht Substanzen, sondern die Selbstdarstellungen, Erscheinungen oder das Sich-Erscheinen des Einen unendlichen Lebens; das „Band" der Geisterwelt ist nicht nachträgliche Zusammenordnung isolierter Ichmonaden, sondern die Wurzeleinheit eines dynamischen Ursprungs und einer tragenden umschließenden Lebenssphäre, aus der die Freiheitswesen mit ihrer ganzen Wechselbezüglichkeit in einem (überzeitlichen) *actus individuationis originarius* hervorgehen. Das Individuum „schaut die Wesen seinesgleichen an in der unmittelbaren Anschauung des Einen Lebens"; auf dieses Leben (und damit auf die in ihm gebundenen andern Freiheitswesen) „fließen" seine Taten „ein", und wiederum erfährt es im Gewissensaufruf zur eigenen sittlichen Bestimmung unablässig dessen Einfluß, besondert ständig und differenziert zu

den individuellen Aufforderungen durch die andern Iche. — Ein neuer Begriff des Geistes tritt damit bei Fichte auf: das Geistige wird nicht gestaltet aus der Bewußtseinstätigkeit der Einzelseele, sondern umgekehrt: jedes Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Seele-Sein ist (mit allen andern Bewußtseinszentren) umschlossen vom überindividuellen Sein des Geistes. Der subjektive Bewußtseinsindividualismus ist hier vollkommen umgeschlagen in einen objektiven Idealismus des aus sich selber quellenden und in den Formen des Bewußtseins tätig sich durchleuchtenden Geistes, in einen metaphysischen Spiritualismus von ganz neuer Prägung. Die Immanenz des Ichbewußtseins ist durchbrochen: nur nicht nach außen, im Übergang zu äußeren „Dingen" an sich, sondern nach innen, im reflexiven Durchbruch auf die tragende und treibende Dynamik der allen Bewußtseinsspaltungen vorausliegenden Einheit des geistigen Lebens. Die Außenwelt im materiellen Sinne bleibt bloße Bewußtseinserscheinung, Gegenstands- und Widerstandsvorstellung in der Ichmonade: was in der äußeren Natur ist, „die physische Kraft usw. bis herunter auf die Materialität, schaut jedes Individuum an in sich selbst". Aber „kein Individuum schaut die Wesen seinesgleichen an in sich selbst und seiner Selbstanschauung, sondern es schaut sie an in der unmittelbaren Anschauung des Einen Lebens"; von der Einheit dieses „unendlichen Willens" und „Wissens" sind alle wollenden und wissenden und ihrer selbst bewußten Freiheitswesen getragen und umschlossen.

Mannigfach sind die Begriffe, die Fichte in den verschiedenen Darstellungen für diese neue Einheit des Geistigen einsetzt, mannigfach auch die Auswertungen des neuen Gedankens. Der Terminus des „Wissens" knüpft besonders gern an das Problem der apriorischen Erkenntnis und ihrer das Individuum durchleuchtenden Evidenz an: nicht ich (als auf sich selbst beruhende Substanz) ergreife die Wissenswahrheit und mache sie, die ebenso auch anderen Ichen zugänglich werden kann, akzidentell mir zu eigen, sondern das überindividuelle und selbstursprüngliche Licht des Wissens ergreift mich und macht mich insofern mit allen Anderen eins und einig. Im evidenten Wissen ist nicht Verschiedenheit der Dinge noch Subjekte mehr, sondern Einheit der inhaltsvollen Wissensordnung; das Eine Leben bricht durch die selbstgesetzte individuelle Spaltung wieder durch. — Der Ausdruck der „moralischen Weltordnung" (als eines unendlich-tätigen *ordo ordinans*) oder des „unendlichen Willens" geht aus von der Gebundenheit aller individuellen Lebensbestimmungen in die Einheit eines geistigen Stroms; auf ihr beruht die Übereinstimmung aller Individuen in ihrer ich-immanenten Welt-Anschauung (miteingeschlossen alle ständigen Änderungen, die das Weltbild durch die Auswirkung der Freiheitstaten in den „Kunstprodukten" der Kultur und Zivilisation erfährt); beruht fernerhin der tiefere Zusammenklang aller konkreten sittlichen Strebungen und gegenseitigen „Aufforderungen" zur Harmonie der menschheitlichen und geschichtlichen Ziele und Zielverwirklichungen. — Der Begriff der „materialen Freiheit" wiederum bezeichnet die überindividuellen Sinngehalte und Ideenkräfte, die in den Einzelwesen Gestalt gewinnen, sofern sich diese mit der „formalen" Freiheit ihrer individuellen Reflexion und Willensanstrengung in die Sphäre des Geistigen zu erheben wissen. — Die Ausdrücke des „Lebens" und der „Liebe" wieder weisen vorwiegend auf religionsphilosophische Zusammenhänge, die des „Begriffs" (des „Ideals" oder des „Endzwecks") auf den sittlichen Weltsinn usw usw. Alle diese Begriffe zielen gleichermaßen auf die transsubjektive und überichliche Einheit eines geistigen Seinsprinzips,

dessen schöpferische reine Aktualität und ideelle Inhaltsfülle alle Realität und Lebensentfaltung individueller Freiheitswesen erst aus sich hervorgehen läßt und in sich geborgen hält — bei aller absoluten Selbständigkeit der individuell-persönlichen Entschließungen.

C. DAS ABSOLUTE.

In den Schriften Fichtes, die den neuen Einheits- und Weltgedanken zuerst zum Ausdruck bringen (1798—1800), erscheint das übergreifende Band der intelligiblen Welt als das letzte und schlechthin fundamentale Prinzip des Daseins überhaupt. Die „moralische Weltordnung", der „unendliche Wille" geben sich als die neuen philosophischen Fixierungen des Gottesprinzips. Fichtes Metaphysik scheint da hinauszuführen auf einen neuen Pantheismus. Auf einen Pantheismus nicht von der gewohnten Art einer Ineinssetzung Gottes mit der schaffenden Fülle der Natur; sondern hier ist es eben die reine „Geisterwelt" als übersinnlicher Zusammenhang, als schaffende Einheit und Vorsehungsordnung alles geistig-persönlichen Lebens überhaupt, die mit dem Göttlichen in eins verschmelzen will. Der „Pantheismus", der hier anklingt, hat nicht Spinoza, sondern Malebranche (Gott als der „Ort der Geister") und den späten Berkeley zu Ahnen. — Aber Fichte hat (was damals schon und dann bis heute immer wieder übersehen und mißkannt worden ist) mit jenen ersten Formulierungen, in Schriften, die für weiteren Leserkreis bestimmt und ganz aufs Religiöse, nicht auf letzte philosophische Grundlegung und Prinzipienklärung eingestellt waren, — nicht sein letztes Wort gesprochen. Die Systematik der WL. von 1801/02 ab geht einen andern Weg. Eine neue Metaphysik des Absoluten als eines schlechthin anderen und in anderer Begründungstiefe gelegenen Prinzips, als es die Einheit des „absoluten Wissens" sein kann, wächst aus der Reflexion des Wissens oder des Freiheitslebens auf sich selbst und seine in ihm selbst verborgenen Realprinzipien hervor. — Alles Wissen, alle sittliche Überzeugung findet sich, gerade in der Spontaneität und Freiheit des Aufschwungs und Vollzugs, tief innerlich gebunden, ideell gehalten in einer zwingenden Notwendigkeit und in der unbegreiflichen, alles Begreifen erst ermöglichenden Fülle der Sinngehalte. Die tiefste Kraft in aller Wissensevidenz (theoretischer wie sittlicher Art) sagt eine absolute Unwidersprechlichkeit aus, ein So- und Nichtanderssein der letzten geistigen Notwendigkeiten in ihrer unerschöpflichen Wesensfülle, das aller Willkür und allem Lebensvollzug der Freiheit entzogen ist, weil es gerade sie erst möglich macht. Am zugespitztesten kommt das zum Ausdruck in der Gewissensevidenz des individuellen Daseins: eine schlechthin unbegreifliche, vom Ich nur in der intellektuellen Anschauung des Gewissenslebens hinzunehmende Bestimmtheit teilt aus der ewigen Unendlichkeit sittlich-geistiger Aufgaben dem einzelnen seine konkreten Pflichten zu, hält ihn darin gebunden und läßt ihn seine Freiheit, sein selbsttätiges Leben daran erschaffen. Je reicher spontane Einsicht und sittliche Freiheit in

uns reift, um so tiefer erfahren wir uns (ideell) gebunden. Gerade die unvorhersehbaren Vorstöße und Wagnisse menschlicher Genialität heben die tieferen und unbekannten, von uns in ihrer irrationalen Faktizität nur hinzunehmenden Notwendigkeiten geistigen Lebenssinns ans Licht.

Indem so das Leben der Freiheit und Vernunft wesenhaft in sich allüberall an seine eigene Grenze stößt: auf die unbegreifliche und unerschöpfliche Faktizität der eigenen tieferen Notwendigkeiten — weist es den Philosophen über die ganze Sphäre des „Wissens" hinaus auf den Realgrund dieser ideellen Gehaltfülle und -gebundenheit, auf das echte absolute „Sein" unter allem erzeugenden hinstellenden hinschauenden Wissen. Das wahrhaft sichverstehende absolute Wissen trägt mit dem Wissen um die eigene Zufälligkeit (Faktizität) und mit dem Denken des eigenen Nichtseins zugleich die Position des absoluten Seins in sich. Dies Sein ist nicht erstarrtes Produkt geistiger Sehe, das tote „Sein" der Sinnenwelt, sondern es ist der Grund und Halt des Lebens selber, *esse in mero actu*. Als solches aber ist es unbegreiflich in seinem (das Unbegreifliche und Unerschöpflich-Unvorhersehbare und Ewig-Aufzudeckende des Geistes begründenden) Was, verborgen im unmittelbaren Blick des Wissens, das von dieser absoluten Fülle lebt, ohne sie je vor sich, zum Gegenstand zu haben. Die eine Freiheit, die sich, durch die Selbstentfaltung in den freien selbstbewußten Individuen hindurch, immerdar in Reflexion durchleuchtet und begreift, kann nie die eigene Ursprünglichkeit begreifen. Das „Sein" im wahren absoluten Sinne ist dem „Wissen" transzendent — aber dies nicht als äußeres „Ding" an sich, sondern als der innere reale Möglichkeitsgrund der Freiheit und Vernunft samt ihren ganzen Weltentfaltungen. Eine schlechthin unüberbrückbare Kluft, ein ewiger *hiatus irrationalis* liegt zwischen dem Wissen und dem Sein. Das Absolute kann darum auch durch keine Prädikate näher bezeichnet werden; jedes zweite Wort, durch das man es unserm Verstehen näherbringen will, ist vom Übel. Das Absolute kann weder intelligiert noch intuiert werden; es ist als schlechthin unbegreiflich zu denken, sofern sich der Begriff an ihm versucht; und diese Unbegreiflichkeit ist seine einzige Qualität. Wir begreifen nur seine Unbegreiflichkeit.

Der Weg zum (ethisch-spiritualen) Pantheismus ist damit verlassen. Das Einheitsleben und die schaffende Ordnung der Geisterwelt setzt Gott voraus, aber ist nicht selbst Gott. Das Absolute wird nicht hineingezogen in Reflexion, Spaltung, Werden. Die Eine Freiheit ist Freiheit „außer Gott"! „Die gesamte Geisterwelt, als Eins genommen ist frei, darin besteht ihr eigentliches, von dem Leben Gottes verschiedenes Leben." Gott bleibt in ewiger Transzendenz nicht nur gegenüber jedem endlichen Einzelsein individueller Willenswesen, sondern auch gegenüber dem ewigen unendlichen Willen, dem geistigen „Band", das „allgegenwärtig" alle Einzelfreiheit umgibt. Aber gerade um dieser Transzendenz des Göttlich-Absoluten willen müssen nach Fichte nun auch die Endlichkeitsmomente abgestoßen werden, die der Theismus gewöhnlicher Prägung mitschleppt: Selbstbewußtsein und Personalität. Das sind Prädikate geistigen Lebens, die nur in Verbindung mit der Schranke endlicher Wesen denkbar sind; die Brechungen der Reflexion setzen Widerständlichkeit und selbständiges Gegenüber

voraus. Das reine Sein Gottes liegt jenseits solcher Reflexion- und Konkreszenzformen des Geistes.

Der „Dualismus“ dieser Transzendenz gibt aber nur das eine Grundmoment der Wahrheit. Zugleich gilt, daß alles Leben der Freiheit und des Geistes Selbstoffenbarung, die sich-entäußernde ewige Äußerung des Absoluten ist, das „Dasein“ dieses Seins, die ewige „Erscheinung“ Gottes. „Das absolute Sein stellt in diesem seinem Dasein sich selbst hin als diese absolute Freiheit und Selbständigkeit . . . und als diese Unabhängigkeit von seinem eigenen inneren Seyn; es erschafft nicht etwa eine Freiheit außer sich, sondern es ist selber, in diesem Teile der Form, diese seine eigene Freiheit außer ihm selber; und es trennt in dieser Rücksicht allerdings sich in seinem Daseyn — von sich in seinem Seyn und stößt sich aus von sich selbst, um lebendig wieder einzukehren in sich selbst.“ Das Absolute ist das allein wahrhaft Reale, die (unbegreifliche) Fülle aller Realität, der ewige Halt und Grund; — alles Leben ist seine Erscheinung, erscheinendes „Dasein“, „Bild“ oder „Schema“ Gottes. Der alte Gedanke der christlichen Metaphysik, daß die Absolutheit des göttlichen Wesens in der Freiheit des Menschen ebenbildlich durchbricht mitten im Endlichen Bedingten — spitzt sich in Fichtes Spiritualismus zu der These zu, daß die Freiheit allein die unmittelbare und reale Erscheinung Gottes, seine direkte Offenbarung im Dasein oder als Dasein ist! Erst in dem Sich-Erscheinen der Einen ewigen Erscheinung, mit der Reflexionsspaltung des Einen Lebens der absoluten Freiheit oder des „reinen Lichts“ des Wissens in die zum Selbstbewußtsein sich durchringenden Freiheitsindividuen entsteht, was wir sonst zum Dasein rechnen: die Außenwelt und alle sinnlich faßbare Wirklichkeit. Natur ist nur Erscheinung der (im Werden der Geisterwelt differenzierend sich verstehenden) Erscheinung, nicht selbst und unmittelbar Bild Gottes. — So ist denn alles Leben ein Leben aus dem Absoluten, Darstellung, Offenbarung, also Sichtbarwerden des verborgenen Gottes! Das ewig Unerkennbare tritt in jeder Tat des Willens- und Freiheitslebens heraus in das Licht des Geistes. Insofern ist alles Wissen überhaupt ein Wissen von Gott — wir begreifen immerfort das unbegreifliche Absolute, und nichts als dieses. Alles Bewußtsein ist im Grunde Gottesbewußtsein; alle erlebten Wirklichkeitssphären sind ja nur Brechungen der göttlichen Erscheinung.

Fichtes Metaphysik der Erkenntnis, die zu Beginn alles Erkennen in eine reine Produktion der schöpferischen Bildungskraft des Geistes aufzulösen schien, hat damit auf dem Wege über die selbsteigene innere Gebundenheit und unbegreifliche Faktizität den Realgehalt zurückgewonnen (so daß man mit Recht von einer neuen — nämlich idealistischen! — Abbildtheorie beim späteren Fichte gesprochen hat); das Wissen, in aller Freiheit seiner Selbstentfaltung und gerade in dieser, ist Wissen vom Absoluten. Der Kerngedanke ist nur eben: daß dieser eigentlichste Gegenstand der Erkenntnis nie als ein Ding an sich uns gegenübersteht, und nie, anschauend oder denkend, in seinem Ansich von uns „erfaßt“ wird — nie Gegenstand des wissenden Bewußtseins

wird. Nur durch die freie Tat, in schöpferischen Taten des lebendigen Wissens selber wird das Absolute Bild, tritt das Verborgene in seine Äußerung.

Gott bleibt dabei der Überschwenglich-Unerfaßbare, er tritt nie rein und für sich in unser Bewußtsein, sondern immer nur als die Absolutheit und Fülle, als die schöpferische Freiheit und Lichtgebundenheit des Wissens selber! Selbst in der Philosophie, die doch nach Fichte die höchste, zur reinen Klarheit des Begriffs gereifte Weise des Sichverstehens im absoluten Wissen ist, das eigentliche Zusichselberkommen der göttlichen Erscheinung eben als Erscheinung Gottes — „kann man das Absolute nicht außer sich anschauen, welches ein reines Hirngespinst gibt, sondern man muß in eigener Person das Absolute seyn und leben". In allem Begreifen, dessen einziger Gehalt zuletzt die Seinsfülle des Absoluten ist, bleibt doch das Absolute unbegreiflich — wir begreifen immerdar das Unbegreifliche.

D. DIE GÖTTLICHE IDEE UND DIE GESCHICHTE.

Im Mittelpunkt dieser Metaphysik der Freiheit und des göttlichen Lebens in den Taten des Geistes steht nicht mehr das Sein der Natur, sondern das Werden der Geschichte. Zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie wird die spezifische Realität des geschichtlichen Daseins — nicht nur als eigenwüchsige Realität von metaphysischem Rang erfaßt, sondern sogar als die entscheidende Seinsweise endlichen Daseins überhaupt gedeutet. Alte Gedanken christlicher Daseinshaltung wirken sich hier metaphysisch aus. Der Weltprozeß ist Gottesoffenbarung in der geistigen Entwicklung der Menschheit, der Geisterwelt; im Werden des Reiches Gottes. Das neuzeitliche Pathos vom „Buche der Natur" schlägt um in die metaphysisch-religiöse Fassung der Geschichte als der eigentlichen Erscheinungssphäre des Absoluten oder des göttlichen Geistes. Als Eine unendliche Wirkenskette der „Aufforderungen", des freiheitsweckenden und geistgestaltenden Ineinandergreifens selbsttätiger Lebenszentren steht die Welt vor Fichte, in schöpferischer Freiheit neue und neue Werte und Gesichte wie aus dem Nichts hervorbringend.

„Die Weltschöpfung aus Gott ist keineswegs also, wie man sich dies gewöhnlich vorstellt, vollendet und Gott zur Ruhe gebracht, sondern das Erschaffen geht immerwährend fort und er bleibt der Erschaffende; indem ja auch der unmittelbare Gegenstand seiner Schöpfung nicht ist eine träge und stehende Körperwelt, sondern das freie und ewig aus sich selbst quellende Leben. Die eigentliche wahre Welt, für welche allein eine Körperwelt ist, ist die geistige, das Leben und Denken der Menschen, eben als einer Welt, d. i. als eines Ganzen und einer Gemeinde ... Diese Welt ist es, welche unmittelbar Gott stets fortschafft nach seinem Bilde, indem er immer fortfährt, sein Bild in ihr zu entwickeln zu neuer Klarheit." „Denn dies eben, und dies allein, ist der Zweck alles Daseins, daß Gott verklärt werde, daß sein Bild immerfort in neuer Klarheit heraustrete in die sichtbare Welt aus seiner ewigen Unsichtbarkeit. Nur in dieser Verklärung Gottes rückt die Welt weiter und alles eigentlich Neue, was in derselben vorkommen kann, ist die Erscheinung des göttlichen Wesens in neuer Klarheit. Ohne diese steht

die Welt stille und es geschieht nichts Neues unter der Sonne.“ Der Mensch, sofern er Neues erkennt und schafft aus seiner Freiheit, wird so in der Geschichte immerfort „durch sein tätig gewordenes Wissen zur eigentlichen Lebenskraft in der Welt, und zur Triebfeder der Fortsetzung der Schöpfung“.

Als ein unendliches Fortschreiten wird so die Geschichte gedacht — nicht allerdings im Sinne eines gradlinigen Aufsteigens (die großen Perioden der Geschichte, wie sie Fichte entwirft, zeigen vielmehr den notwendigen Durchgang durch Verfall und Zielentfremdung), sondern im Sinne des Durchreifens zu immer neuen und anderen Weisen geistiger Gestaltung. Nicht nur die kumulierend sich erhöhende Naturbeherrschung durch den Geist (wirtschaftliche und technische Zivilisation), sondern ebensosehr die wechselvolle Fülle der in Besonderungen der Nationen und der Individuen erblühenden Kulturgestaltung (z. B. auch der schönen Künste) bedeutet fortschreitende Entwicklung des Geistes — eben als schöpferische Herausarbeitung immer wieder neuer und andersartiger Züge aus dem Einen großen unbekannten Bilde Gottes. Das große Thema der Geschichte ist das Thema der Freiheit von Kant her: die Sittlichkeit. Aber Fichte faßt nun seinen Begriff des Sittlichen so weit und hoch, daß alle Selbstvervollkommnung des Menschengeistes, aller Durchbruch durch Sinnlich-Wirkliches in Geistig-Ideales da hineinfällt. Eine neue Philosophie und Metaphysik der Kultur wird von dem Boden des ethischen Idealismus aus sichtbar. Die „höhere Sittlichkeit“ des geistigen Lebens ist mehr als regulierende einschränkend-ordnende Moralität; sie ist selbst schaffendes, sich schöpferisch aufschwingendes und durchringendes Handeln des Geistes überhaupt. Der Eine Endzweck, die Eine „göttliche Idee“ in ihrer unbegreiflichen Lebensfülle gliedert sich im realen Leben der Geschichte in die „Ideen“ der Kultur (Ideen des Staates, der Kunst, der Wahrheitserkenntnis usw.); und insofern die handelnden Individuen in der absoluten Selbstentschließung ihrer persönlichen formalen Freiheit zur Höhe dieser lebendigen Geistgestalten sich aufschwingen, ergreift sie die inhaltvolle „materiale Freiheit“ dieser überindividuellen Mächte und macht sie zu Trägern und Subjekten des geschichtlichen Prozesses.

Die Irrationalität, die aller rationalen Deduktion sich entziehende Lebensfülle des göttlichen Seins und Daseins drückt sich in der Geschichtsmetaphysik Fichtes besonders aus in der hervorragenden Stellung, die den großen Persönlichkeiten, den schöpferischen Genien der Geschichte zugesprochen wird. Nur in der geistigen Ursprünglichkeit der großen Einzelnen bricht nach Fichte wirklich unmittelbar das Gottesbild in neuer Klarheit durch. Geschichte ist in allem Inhaltlichen ihres Lebens wesenhaft unvorhersehbar, dem vorgreifenden Denken entzogen. Nur inhaltvolle schöpferische Freiheit großen Stiles ist primäre Selbstdarstellung des absoluten Lebens, also primäre Realität des geschichtlichen Daseins. „Die ursprüngliche göttliche Idee von einem bestimmten Standpunkt in der Zeit läßt größtenteils sich nicht eher angeben, als bis der von Gott begeisterte Mensch kommt und sie ausführt . . . Im allgemeinen ist die ursprüngliche und reine göttliche Idee . . . für die Welt der Erscheinung schöpferisch, hervorbringend das neue, unerhörte und vorher nie dagewesene.“ „Von jeher war es Gesetz der über-

sinnlichen Welt, daß sie nur in Wenigen Auserwählten . . . ursprünglich herausbrach in Gesichte; die große Mehrzahl der übrigen sollte erst von diesen wenigen aus . . . gebildet werden." „In der Geisterwelt ist Jedwedes um so edler, je seltener es ist; . . . in äußerst Wenigen spricht die Gottheit sich unmittelbar aus."

Damit ist nun der metaphysische Gedanke von jener die Individuen des Geisterreichs umgreifenden Realität des Einen Wissens hineingeführt in die konkrete Lebenssphäre geschichtlicher Ideenmächte. Nicht aus atomen Ichen und in der Wechselwirkung ihrer bewußten Zwecktätigkeiten wächst Geschichtliches zusammen, sondern aus übersubjektiven, allem Bewußtsein der Individuen vorausliegenden geistigen Entwicklungsströmen gliedern sich die besonderen Lebensmöglichkeiten, die Handelnsziele und Daseinswerte der Freiheitssubjekte erst heraus. „Ideen" sind die realen schöpferischen Lebensmächte der Geschichte; die Individuen sind ihre Konkreszionspunkte, die Durchbruchsstellen zu Bewußtsein und Tat. Ob der einzelne sich aufschwingt zu wahrhaft geschichtlichem Dasein, zur lebendigen Teilnahme an den großen Aufgaben des geistigen Werdens, das liegt in seiner Hand, hängt von der absoluten Selbstentschließung seiner formalen Freiheit ab; aber was er dann wirkt und wird, das quillt aus einer überindividuellen Lebensfülle. Echte geschichtliche Wirksamkeit setzt immer beides zugleich voraus: die materiale schöpferische Freiheit der Idee — und die zu ihr hinaufreichende, sie zum lebendigen Selbstbewußtsein und Tatwillen durchklärende sittliche Gesinnung und Begeisterung des Individuums.

Ein neuer Begriff von Geschichte und geschichtlichem Schicksal bildet sich so (in der Abwendung vom Aufklärungsatomismus wie auch vom subjektiven Idealismus) heraus; der Weg zu Hegels Geschichtsmetaphysik und zur Lehre vom objektiven Geist ist entscheidend eingeschlagen. Zugleich damit wird eine neue Fassung der Gemeinschaft möglich, die Anerkennung ihrer metaphysischen Eigenrealität und Wertursprünglichkeit gegenüber dem Dasein der Individuen. Der tragenden und alle Einzelwesen in der Freiheit bindenden Einheit der Geisterwelt entsprechen in den Besonderungen des konkreten zeitgeschichtlichen Daseins die Realeinheiten der großen Lebensgemeinschaften: aus ihrer Ganzheitsfülle heraus kommt erst das Einzelindividuum, als Kontraktion des überindividuellen Lebensstroms, zu sich. So ist denn auch nach Fichte alle Erhebung des freien Individuums zur geistigen Realität, zur materialen Freiheit der Idee notwendig und wesenhaft zugleich Hineinreifen in die Gemeinschaft. „Das einzige Kriterium, an welchem die Erhebung eines Individui zum realen Bewußtsein klar wird, ist, wenn es sich als Glied der Gemeinde, Glied eines Ganzen, als dessen integrierender Teil erscheint." Die Geisterwelt muß, wenn anders sie sich offenbaren soll „als etwas Reales", sich als Gemeinschaft offenbaren. Von da entsteht Fichte seine neue Fassung der Nation, als einer überpersonalen geistigen Realität, die zugleich Individualität, unvergleichlich-unersetzbare Ausprägung des göttlichen Erscheinungslebens ist.

Wenn so der atomistische Seelenindividualismus der Aufklärung durch neue metaphysische Geistprinzipien von überindividuell-transpersonaler Artung aufgehoben wird — so liegt doch andererseits jede Vernichtung des Eigenwertes und der unauslöschbaren Eigenrealität des Einzelich Fichte vollkommen fern. Die Individuen der „Geisterwelt" sind ihm

allerdings nicht ursprüngliche Seinssubstanzen; aber sie sollen ebensowenig bloß vorübergehende Erscheinungen sein. Die Kontraktion des Einen Freiheitslebens zu den vielen Freiheitsindividuen trägt Ewigkeitscharakter. Nicht nur die ideellen Individualbestimmungen im Reich der sittlichen Aufgaben, sondern die wirklichen lebendig tätigen Individuen selber, sofern sie nur zu ihrer höheren Bestimmung und damit zur vollen sich-verstehenden geistigen Realität sich aufgeschwungen haben, sind ewig, sind unsterblich. Ihr Leben und Wirken geht, gerade in der tätigen Gliedeingefügtheit in das Ganze der Geisterwelt, zugleich als personale Selbstentfaltung und Selbsterfüllung hindurch durch den unendlichen Weltprozeß; sie überdauern Welten über Welten von Aufgabensphären, an denen sie als ewige Dekrete des göttlichen Erscheinungswillens sich bewähren.

Hauptwerke: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre; Grundlage des Naturrechts; System der Sittenlehre; Bestimmung des Menschen; Wissenschaftslehre 1801; Anweisung zum seligen Leben; Tatsachen des Bewußtseins; Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. — Darstellungen: J. H. Löwe, Die Philosophie F.s; Stuttgart 1862. Xavier Léon, La philosophie de F.; Paris 1902. F. Medicus, F.; Berlin 1905. H. Heimsoeth, F.; München 1923. H. Ehrenberg, Disputation I. F.; München 1923. E. Hirsch, F.s Gotteslehre 1794—1802 (in: Die idealistische Philosophie und das Christentum; Gütersloh 1927). M. Wundt, F.; Stuttgart 1927; F.-Forschungen 1929.

2. SCHELLING.

A. ICHPHILOSOPHIE UND NATURMETAPHYSIK.

Schelling hat begonnen als Anhänger und Mitstreiter Fichtes. Aber seine Grundhaltung und die letzten metaphysischen Intentionen waren (was anfangs sogar ihm selbst verborgen blieb) auf ein anderes Seinssystem angelegt. Die erste, ganz ihm eigene Aufgabe, die Schelling sich stellte, ist die Ausbildung einer einheitlichen und umfassenden Naturphilosophie. Fichtes transzendentales System der Ichfunktionen sollte dadurch ergänzt und inhaltlich erweitert werden. In der Ausführung aber zeigte sich dann, daß der dabei vorausgesetzte und darin entwickelte Naturbegriff im Grunde unvereinbar war mit dem Idealismus, so wie ihn Fichte dachte. Indem Schelling an Absichten und Thesen von Kants Naturphilosophie anknüpft, die in Fichtes Geistmetaphysik kein Gewicht behalten hatten, nimmt er zugleich den realistischen Einschlag Kants auf in den Idealismus, wie er ihn nun versteht.

Vom Ich als Prinzip der Philosophie gehen die ersten Systementwicklungen aus. Aber dies absolute Ich Schellings ist ein anderes als das der Fichteschen WL.: Nicht ein letztes Unbedingtheitsmoment auf dem Grunde des endlichen Ichbewußtseins, durch immanent-transzendentale Reflexion zu erschließen — sondern ein reines, über alles endliche Dasein und Bewußtsein hinausliegendes Seinsprinzip nach dem Vorbilde der Spinozistischen Alleinheitslehre. Das „Dasein der Welt“ soll einheitlich erklärt werden, das war von je die Aufgabe der Philosophie; und nun hat sie im Ich „ihr Ἓν καὶ Πάν gefunden“. Das absolute Ich ist das, „in dem und durch welches alles was da ist, zum

Dasein . . . gelangt"; „seine Urform ist die des reinen ewigen Seins". Von Anfang an steht Schellings Denken bei der Frage nach dem Sein des Absoluten. Die Antwort nur auf diese Frage soll — im Gegensatz zum „Dogmatismus" vorkantischer Dingmetaphysik — den „Idealismus" konstituieren: letzte Einheit und Ursache alles Daseienden ist nicht das unendliche Ding der Spinozistischen Substanz, sondern die Aktualität des absoluten Ich. Wenn Schelling scheinbar ganz wie Fichte davon ausgeht, daß jeder Gedanke eines Dings an sich an seiner eigenen Widersprüchlichkeit sich auflösen müsse — so wurzelt seine Begründung nicht (wie bei Fichte) in der Überzeugung, daß kein Bewußtsein seine eigene Immanenz überspringen könne, sondern sie hält sich ganz im Ontologischen. Das „Ding" (jedes fertige substantielle Sein) ist seinem Wesen nach be-dingt; das Un-bedingte muß ein selbst sich Setzendes, *causa sui*, absolute Kausalität sein. „Nun kann nichts schlechthin gesetzt seyn, als das, wodurch alles andere erst gesetzt wird, nichts kann sich selbst setzen, als was ein schlechthin unabhängiges ursprüngliches Selbst enthält, und das gesetzt ist, nicht weil es gesetzt ist, sondern weil es selbst das Setzende ist." Das Absolute ist nicht „Objekt" (ein Objektiv-Seiendes ist immer schon Produkt, Ergebnis, „absolutes Objekt" ist ein Widerspruch), sondern „Subjekt": d. h. das was schlechthin niemals Objekt werden kann, die reine Tätigkeit und Produktivität. Und da wir uns in uns als reine Tätigkeit der Ichheit kennen — so faßt und benennt Schelling das absolute Produktionsprinzip als „absolutes Ich". Dem Ich unseres Selbstbewußtseins ist dieses Ich (von dem, ganz analog der Spinozistischen Substanz, bewiesen wird, daß sie nur Eines sein kann) in Wahrheit schlechthin transzendent! Der Idealismus hat die Reflexionsbasis des endlichen Bewußtsein hier verlassen. Er ist jetzt, gleich im Ausgang, metaphysische These über das Ansich des letzten Seinsprinzips. Schellings Ontologie will, vom Kantischen Daseinsprimat der Freiheit und Vernunft aus, ein wahreres „Gegenstück" zur Alleinheitsmetaphysik Spinozas liefern; das aber wird erreicht, wenn man die ewige Substanz vielmehr als absolutes Ich begreift.

Daß das endliche Denken fähig ist, das Absolute selber unmittelbar zu erfassen und zu charakterisieren, setzt Schelling ohne weiteres voraus. Der Begriff der „intellektuellen Anschauung" tritt bei ihm für dieses Wissen vom Absoluten ein — in vollkommener Abwandlung gegenüber Fichtes immanent-transzendentaler Bedeutung dieses Terminus und seiner Richtung rein auf die tätige Selbstanschauung der eigenen Ichspontaneität im endlichen Bewußtsein. Spinozas intuitive Erkenntnis der Alleinheit meldet sich, im Rahmen dieses neuen metaphysischen Idealismus des absoluten Ich, wieder zum Wort. Das absolute Ich ist uns in unmittelbarer geistiger Anschauung gegeben, vielmehr es gibt sich uns — „das Absolute kann nur durch das Absolute selbst gegeben werden". Die Reflexion, die Form der Endlichkeit und alles diskursiven Denkens, soll dabei ausgeschaltet sein: kein Begriff erreicht die Einheit des absoluten Ich, nur der intellektuellen Anschauung ist sie in ihrer Unendlichkeit unmittelbar gegenwärtig. So kann denn auch nach Schellings Überzeugung die philosophische Erkenntnis das schaffende Prinzip in seiner Produktivität unmittelbar belauschen und die Genesis der endlichen Produkte im System rekonstruieren.

Die näheren Bestimmungen des absoluten Ich lassen dann die voluntaristische Tendenz dieser Metaphysik ans Licht treten. Sich selber setzen, schlechthin Handeln, d. h.: Wollen. „Der Geist ist nur dadurch, daß er will." „Der Geist ist ein ursprüngliches Wollen. Dies Wollen muß daher so unendlich sein, als er selbst." Intellektuelle Anschauung des Ich ist Selbstanschauung des absoluten Wollens. — Aber indem diese voluntaristische Ichmetaphysik vom endlichen Bewußtsein und der transzendentalen Reflexion sich ablöst, verändert sich der Begriff des Wollens selber. Das sittliche Streben des endlichen Ich, bei Kant und Fichte (den Urhebern der neuen voluntaristischen Welle in der Metaphysik der Neuzeit) Kern- und Wesenssinn des Wollens, als der praktischen Vernunft — tritt an Bedeutung zurück bei Schelling. Das Wollen wird als absolute Kraft, machtvoll aus sich quellende Tätigkeit gefaßt, als ein unendlich-absolutes schöpferisches Tun; das spezifische Vernunftwollen und Zielsetzen der sitt-

lichen Freiheit ist nur besondere Lebensform und Ausdruck (keineswegs der höchste oder einzig adäquate) dieser dynamischen Aktualität. Besonders wird dabei, schon früh, auf die Irrationalität des absoluten Wollens hingewiesen: es ist, als die schaffende Macht in allem Dasein, zwar das Evidenteste und Anschauungs-Unmittelbarste von allem was wir wissen, zugleich aber auch „das einzige Unbegreifliche, Unauflösliche — seiner Natur nach Grundloseste . . .". Als das letzte und eigentliche Ansich in allem Dasein ist das absolute Wollen die Grenze aller begreifenden Vernunft. — So kommt bei Schelling, noch mitten im Zusammenhang mit Kants und Fichtes ethischem Voluntarismus und ihrer Lehre von der Ursprünglichkeit und Unbegreiflichkeit der Freiheit, eine ganz neue Wendung der spiritualistisch orientierten Metaphysik zum ersten Ausdruck — jene Wendung von der Vernunft weg zum alogischen Prinzip des absoluten Willens, deren Weiterführung und extreme Übersteigerung aus Schopenhauers Willenslehre bekannt ist.

Die Natur wie sie Schelling, von seinem Urprinzip des absoluten Ich aus, denkt, ist weit entfernt davon, bloß sinnliche Welt-Hinschauung und immanentes Widerstandsmaterial geistiger Ichwesen zu sein. Ihr Dasein geht keineswegs auf in ihrer teleologischen Bedeutung für sittliche Freiheit. Für Schellings Weltauffassung ist der lebendige Kosmos der Natur nicht weniger real als die „Geisterwelt". Dem einzelnen endlichen Ich steht die Natur als ein bewußtseinstranszendentes Dasein gegenüber; ihre Wesen und Kräfte haben die gleiche Eigenrealität und analoge Selbstbedeutsamkeit, wie die einander gegenüberstehenden Ichwesen. Natur ist eigene ursprüngliche Offenbarung des Absoluten; in ihren sinnlichen Erscheinungen ist Übersinnlich-Ideelles objektiv gegenwärtig. Wenn die Philosophie auf ihr übersinnliches Substrat durchstoßen soll, so darf sie dies keineswegs bloß in der Richtung auf das Ich des Menschen und auf den sittlich-geistigen Zusammenhang versuchen. Ebensogut wie, in der Selbstgestaltung des Bewußtseins, Natur (als Natur-Anschauung) aus dem Ich ideell hervorgeht, wächst andererseits das Ich des Menschen und alle Bewußtseinssubjektivität real aus der Natur und ihrer Selbstentfaltungstätigkeit hervor! Die Wirklichkeit zeigt uns ein universales Sich-Aufwärtsstufen der Naturgebilde bis zum Menschen, in welchem, auf der Basis organischen Lebens, das höhere Licht des Bewußtseins durchbricht. Das Objektive erhebt sich so zum Subjektiven! Natur ist, von hier angesehen, das Werden des Geistes; das im menschlichen Selbstbewußtsein zu sich kommende Ich ist nicht das Erste und alles andere erst für sich Setzende des Daseins, sondern ein Seinsbereich, der andere von allem wirklichen Bewußtsein ablösbare Daseinsstufen schon voraussetzt. Die Wirklichkeit ist ein Fortschreiten vom Objektiven durch die Stufen der Natur zum Subjektiven.

Naturphilosophie fragt also nicht, wie bei Kant und erst recht bei Fichte, nur nach den apriorischen Erkenntnisformen, die die Naturanschauung für uns formieren, sondern nach den real-gestaltenden Wesensbedingungen des Naturseins selber. Sie geht nicht aus von den Prinzipien und Methoden der Erkenntnis, sondern von der inhaltlichen Wirklichkeitsstruktur der durch natürliche und wissenschaftliche Erfahrung uns gegebenen Dinge und Zusammenhänge. Die Aufgaben der vorkantischen Kosmologie

werden, zugleich mit den offengebliebenen Fragen der (auf die Einheit des „übersinnlichen Substrats" und auf die aus sich selbst gegliederte Mannigfaltigkeitsordnung des vom Ansich her uns Gegebenen hinzielenden) Kritik der Urteilskraft, wieder aufgenommen. Hier wird nicht bloß gefragt, wie die Naturerkenntnis und folglich die erfahrene Natur nach Prinzipien *apriori* möglich sei, sondern wie die Natur selbst, als reales Eigendasein, möglich sei. Die „Kategorien der Physik", nach denen Schelling forscht, sind nicht bloße Erkenntnisformen und „Gegenstands"-Konstituentien, sondern reale Seinsprinzipien. Der Ausdruck der „Kategorie" greift vom Kantischen Bewußtseinsidealismus wieder zurück auf den alten ontologischen Sinn.

Aber diese real dem Bewußtsein vorausgelegene Natur soll nun vom Umsichwissen des Bewußtseins her neu durchleuchtet und als ideell bestimmter Daseinszusammenhang *apriori* rekonstruiert werden. Schellings Naturphilosophie will den Idealismus in der Betrachtung des äußeren Realen durchführen, ohne dessen Realität in das Bloß-Ideelle des Ichlebens aufzulösen. Neben dem „Idealismus des Ich" steht ihm der „Idealismus der Natur" — selbständig dieser neben jenem, ja ihm, als der „ursprüngliche" dem „abgeleiteten", vorausgelegen. Dieser neue Naturidealismus lehrt: als das Werden des Geistes ist die Natur selbst „werdender Geist". Natur, als Inbegriff der sinnlich wahrnehmbaren Außendinge betrachtet, ist bloße Realität des Materiellen; aber Natur in ihrer alles Einzelne bestimmenden Einheit und Produktivität (*natura naturans*) ist ideelles Leben, der Immanenz der Ichgestaltung analog. Auch in dem Teile der Metaphysik, den die Naturphilosophie ausfüllt, muß das Alleinheitsdenken Spinozas maßgebend werden; und wiederum: in diesem „Spinozismus der Physik" muß die Substanz beseitigt werden durch ein ideelles Tätigkeitsprinzip. Der metaphysische Ausgangsgedanke vom absoluten Ich muß seine Konsequenzen für die ichlose, untermenschliche, in den „Objekten" sinnlich-körperlich gestalteter Produkte sich ausbreitende Natur bewähren. Auch die Natur, das Sichtbare ist (in sich selbst, als dies Reale!) Geist; Natur ist „sichtbarer Geist"! Ein noch ichloses Ich, ein noch ins Objektive gleichsam gebanntes Subjekt muß in ihren Realgestaltungen bestimmend wirksam sein — ein „objektives Subjekt-Objekt" gegenüber dem subjektiven Subjekt-Objekt der Fichteschen Bewußtseinslehre. „Idealismus der Natur" heißt also nicht, daß diese nur Erscheinung für Bewußtsein und den Bewußtseinsformen unterworfen sei, sondern dies: daß alle Dinge der Natur nicht „Dinge" an sich selbst, sondern Produkte einer im Realen zur Selbstdarstellung oder zur objektiven (bewußtseinsunabhängigen) Erscheinung kommenden ideellen Produktivkraft sind. Die äußere Wirklichkeit zeigt allenthalben ideelle (und daher auch für uns erkennbare) Daseinsstrukturen — nicht weil wir diese von uns aus hineinlegten und ihr „vorschrieben", sondern weil die Naturgebilde in ihrem realen Eigendasein ausgestaltet und einheitlich umschlossen sind von einem schaffenden Prinzip, das letzten Endes (vom „absoluten Ich" her) identisch ist mit dem Subjektiven und Idealen in unserm erkennenden Bewußtsein.

Das erkennende Bewußtsein ist also, als das subjektive Subjekt-Objekt, im Grunde wesenseinig mit dem objektiven Subjekt-Objekt der Natur, und eine höhere „Potenz" desselben. Daraus erklärt sich für Schelling, wie apriorische Naturerkenntnis, ja rein apriorisch konstruierende Naturspekulation möglich ist. Natur ist „das Rein-Objektive der intellektuellen Anschauung"; sie in ihren Tätigkeitsgesetzen zu durchschauen, ist im Grunde nichts so sehr anderes, als die apriorische Selbsterkenntnis des Bewußtseins; — man muß nur vom Subjektiv-Anschauenden zu abstrahieren lernen. „Das Objektive in seinem ersten Entstehen zu sehen, ist nur möglich dadurch, daß man das Objekt alles Philosophierens, das in der höchsten Potenz = Ich ist, depotenziert, und mit diesem auf die erste Potenz reducierten Objekt von vorne an construiert." Ein „transzendentales Gedächtnis" des schaffenden Geistes überhaupt ist es, das auf der Stufe des (organisch bedingten) Bewußtseins uns die erkennende Reproduktion der ursprünglichen Produktionsweisen der Natur ermöglicht. „Da alles Denken zuletzt auf ein Produzieren und Reproduzieren zurückkommt, so ist nichts Unmögliches in dem Gedanken, daß dieselbe Tätigkeit, durch welche die Natur in jedem Moment sich neu reproduziert, im Denken nur durch das Mittelglied des Organismus reproduktiv sey . . ." „Alles Philosophieren besteht in einem Erinnern des Zustandes, in welchem wir eins waren mit der Natur." — Das ist die Wahrheit in der alten Lehre von der Wiedererinnerung. Kants und Platos Erkenntnismetaphysik wird hier im Grundgedanken der Naturphilosophie Schellings vereint: apriorisches Erkennen ist in der reflektierenden Selbstschau des Geistes geschehendes Reproduzieren der ontischen Idealfunktionen, die — vor dem Werden des Bewußtseins — die Wirklichkeit konstituieren.

Für die Charakteristik dieses gleichsam ichlosen Ich der schaffenden Natur, dieses objektiven und realen und dennoch ideell-bestimmenden selbsttätigen Prinzips setzt Schelling den Ausdruck des Unbewußten ein. Auch das Subjekt-Objekt der schaffenden Natur ist „Intelligenz"; aber das Wirken dieser Natur-Intelligenz geschieht ohne Bewußtsein. „Die Intelligenz ist auf doppelte Art, entweder blind und bewußtlos, oder frei und mit Bewußtsein produktiv." Ein anderer Begriff des Unbewußten tut sich da, in anfänglicher Anknüpfung an Fichtes bewußtlos produzierende Einbildungskraft, auf — hier und von hier an bis zu E. v. Hartmann oft genug vermengt mit dem ursprünglichen Gedanken. Diese unbewußte Intelligenz Schellings ist ein reale Dinge und Wesen setzendes Produktionsprinzip außer allem Bewußtsein; während Fichte das Unbewußte lediglich als immanente Basis und ideelle Bildungskraft im Leben des Bewußtseins dachte. Die produktive Einbildungskraft ist aus einem transzendental-psychologischen Seelenvermögen zu einem ontologischen Realprinzip geworden — das nicht so sehr die scheinbare Seinsgegebenheit unserer Weltvorstellungen, als vielmehr die den wirklichen Naturgebilden innewohnende Zweckmäßigkeit erklären soll! Die von Kant her wieder neu einsetzenden Fragen nach den von unserem Verstande unabhängigen und dennoch wieder der zwecksetzenden und -suchenden Vernunft tief analogen Realstrukturen der organischen Naturprodukte, wie auch der Natur als Ganzheit — sollen von hier aus sich einheitlich lösen. Alle teleologischen Zusammenhänge der Natur entstammen wirklicher Zwecktätigkeit; aber es ist nicht die bewußt sich Ziele setzende Produktion des geistigen Wesens, die hier am Werke ist, sondern die blinde und bewußtlose Aktivität der schaffenden Natur selbst. Die Instinkthandlungen

der Tiere z. B. sind Handlungen einer „Intelligenz“: aber eben nicht einer bewußten (und zur individuellen Selbstheit durchgegliederten) wie im menschlichen Geiste, sondern der Einen unbewußten, in den organischen Funktionen der Tiere und durch sie hindurch sich objektiv auswirkenden Natur-Intelligenz. Das ist ein Einzelbeispiel; im Grunde aber ist nach Schelling alle Naturkausalität von dieser Art. Alle Gesetzlichkeit der Naturfunktionen und -gebilde hat ihren Ursprung in der „bewußtlosen Intelligenz“. Wenn Kant Naturkausalität und Kausalität aus Freiheit als zwei heterogene Wirkungsarten unterschied, von denen die erstere uns im Bewußtseinsfelde unserer Erscheinungen entgegentritt, während die andere auf das Ansich der Intelligenzen selber weise — so wird daraus für Schelling eine allgemeine ontologische These: alle Naturkausalität ist in ihrem Grunde Freiheitskausalität, nur allerdings nicht von der Art bewußter willentlicher Freiheit, sondern als jene in den äußeren Naturprodukten real und objektiv erscheinende Selbsttätigkeit der bewußtlosen Intelligenz. Alles organische Leben insbesondere ist „Autonomie in der Erscheinung, das Schema der Freiheit, insofern sie in der Natur sich offenbart“.

Indem Schelling so die Natur als Selbstproduktion einer bewußtlosen Intelligenz faßt, übertragen sich nun auf den äußeren Wirklichkeitszusammenhang die metaphysischen Kategorien, die Fichte an der Systematik des Bewußtseins herausgearbeitet hatte. Natur ist erstens — analog dem „Mechanismus des Bewußtseins“ — ein einheitlich sich aufbauendes Ganzes von sinnvoll ineinandergreifenden Funktionen, oder ein einziger dynamischer Prozeß der *Selbstorganisation*. Der alte Begriff der „Weltseele“ ist in seine Rechte wieder einzusetzen, als „eine Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus“.

„Die Welt ist eine Organisation, und ein allgemeiner Organismus selbst die Bedingung (und insofern das Positive) des Mechanismus“ — mit dieser These stellt Schelling die in der Metaphysik der Neuzeit so dringlich gewordene Frage nach Mechanismus und Teleologie auf einen neuen Boden. Die Wesensunterschiedlichkeit des Anorganisch-Mechanischen und des Organischen im Aufbau der Natur, sowie die Daseinsabhängigkeit des letzteren vom ersten wird anerkannt und festgehalten. Aber indem nun die Natur in ihrer Ganzheit gefaßt wird als ein „Mechanismus“ in jenem höheren Sinne der Selbstorganisation, erscheinen die mechanischen Vorgänge des Anorganischen als Gliedmomente und erste Stufenschichten dieses übergreifenden und aufwärtsstrebenden Gesamtlebens. In der Teleologie dieser idealistischen Naturansicht ist das Niedere und Daseinserste darum nicht auch das eigentlich Bestimmende und Seinspositive. Wie für Fichte die („tote“) Außenwelt nur Umweltmaterial des tätigen Ich bedeutete, so ist für Schellings Naturphilosophie das Reich des Anorganischen letztlich nur die vom sichorganisierenden Gesamtleben gesetzte Umwelt für die Organismen! Das Leben tritt wiedcr neu in den Mittelpunkt des Naturbegriffs; auch für Schelling gilt (nur auf anderen Wegen) wie für Leibniz, daß es im Wesenhaften der Natur nirgends Totes und Starr-Materielles gibt. Die Organismen sind nicht — wie in der mechanistisch orientierten Naturphilosophie der Neuzeit von Descartes bis zu Kant hin — unbegreifliche Fremdwesen in einem Kosmos von rein mechanischer Grundstruktur, sondern in ihnen

tritt nur am einzelnen Gebilde selbst sichtbar zutage, was letzten Endes auch den Aufbau der gesamten Naturwirklichkeit, mit Einschluß der anorganischen Schichten, bestimmt. Der Mechanismus des Anorganischen ist also zwar durchaus ein anderes Natursein als die Wirklichkeit organischer Lebewesen; aber dieser Mechanismus ist nichts Letztes und für sich Bestehendes, sondern selbst nur „das Negative des (Welt-) Organismus." Die „toten" Körper sind „mißlungene Versuche" der Natur auf ihrem Wege zur eigenen Lebensganzheit.

Natur ist ferner wesenhaft ein Werden. Der Aktualismus Fichtes greift von der Sphäre des Bewußtseins über auf die äußere Wirklichkeit, und vereinigt sich mit Kants dynamischer Konstruktion der Materie. Alles Natursein ist vielmehr dynamischer Prozeß. Alle Dinge sind nur Produkte von Tätigkeiten, alle Produkte nur vorübergehende Gleichgewichts- und Hemmungspunkte unendlichen Werdens, Wirbel im Strom. Das Ruhen und Beisichbleiben der Produkte (z. B. auch der Organismen) ist im Grunde nur Evolution mit unendlich kleiner Geschwindigkeit, beständiges Reproduziertwerden durch die kontinuierende Tätigkeit.

Und diese Tätigkeit ist (wieder wie in Fichtes Bewußtseinslehre) ein einheitlich-unendliches Streben. Natur gelangt nie zum ruhenden Sein, weil sie nie der ihrem Walten innewohnenden Idee entspricht. Der „Idealismus der Natur", als der bewußtlos produzierenden Intelligenz, steht nicht anders unter dem Prinzip der „Idee", als der Idealismus des Ich. Die Natur verlangt nach dem Absoluten, nach dem „absoluten Produkt" der eigenen Einheit und Lebensganzheit in voller expliziter Ausgestaltung; sie nähert sich, in ihren Schichten und Produkten, allmählich diesem Ideal, ohne es je zu erreichen. Daher die tiefe Seinsverwandschaft ihrer Stufen und Gebilde, der Gattungen und Arten. Durch alle Organisationen zusammen drückt die Natur ein absolutes Urbild oder Original aus, und alle Verschiedenheit der Organisationen ist nur eine Verschiedenheit der Annäherung zu jenem Absoluten. Der letzte Realgrund für die Kontinuität und Typenverwandtschaft der Naturformen liegt also nach Schellings Idealismus im Idealprinzip der produktiven Bildungskraft; aus dem Kantischen Noumenon der für das Streben der Erkenntnis unerreichbaren Totalität und aus der Reflexionsidee der inhaltlichen Systematik der besonderen Naturgesetze ist jetzt ein fundamentales Seinsprinzip geworden.

So ist das Werden der Natur (analog jenem Werden des Bewußtseins) Entwicklung, produktive schöpferische Evolution der von Produkten zu Produkten fortschreitenden Bildungskraft der bewußtlosen Intelligenz. Eine Stufe des Wirklichen geht aus der anderen hervor, und immer nimmt die jeweils höhere die Momente des Vorangegangenen in sich auf, sie zu neuer Gesamtgestalt verschmelzend. Naturphilosophie hat (im Gegensatz zur statischen Naturbeschreibung) die — unzeitliche — Entwicklungsgeschichte des Naturseins genetisch darzustellen. — Was aber über jede Stufe der Entwicklung weiter auf die nächste treibt, das ist die

Gegensätzlichkeit der Kräfte und Momente, die sich an ihr auftut. Die Dialektik und Gegensätzlichkeit der Tätigkeiten geht bei Schelling vom Ich des Bewußtseins auch auf die Realdynamik des Naturhaft-Unbewußten über. Die naturphilosophischen Grundlagen der Kantischen Lehre von der Realrepugnanz in allem Wirklichen treten wieder in den Vordergrund. Die schon von Kant zur Konstruktion der raumerfüllenden Materie benutzte Gegensätzlichkeit der dynamischen Grundkräfte trifft mit der polaren Struktur des Magnetismus und der Elektrizität zusammen, und diese Grundtendenz der seinsaufbauenden Gegensätze läßt sich nach Schelling hinaufverfolgen bis in die Spaltung der organischen Naturprodukte in die zwei Geschlechter. So wird es für Schelling „erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen". „Daß in der ganzen Natur entzweite, reell-entgegengesetzte Prinzipien wirksam sind, ist *a priori* gewiß." Natur ist ein Schauspiel endlosen Kampfes der Gegensätze und Kräfte. Die entgegengesetzten Momente müssen ewig sich fliehen, um sich ewig zu suchen. Aus ursprünglicher Einheit und Identität der Subjekt-Objekt-Tätigkeit sich herausdifferenzierend, vereinigen sich die gegensätzlichen Tätigkeiten und Kräfte immer wieder in der realen Synthesis des höheren Produktes.

Der Naturprozeß der Selbstorganisation ist also ein Prozeß fortschreitender Differenzierung — und damit auch fortschreitender Individualisierung. Allenthalben und unaufhörlich geht die Natur auf Individualität aus, als der entscheidenden Form in der sie, am einzelnen Produkt, auf endliche Weise sich als Totalität darstellt. Der Kampf der Kräfte gipfelt in der Kontraktion des Lebensstroms zum Eigenleben des Individuums. Fortschreitende Organisation ist immer auch gesteigerte Individualisierung. — Aber nie ist das Individuum in der Natur ein Letztes, Bestandhaftes, das eigentliche Ziel. Das Leben ist Eines, durch die vergänglichen Stromwirbel und Kontraktionen seiner selbst hindurchwirkend; das Eigenleben der individuellen Lebewesen ist immer nur ein relatives. So muß auch überall und selbst in den höchsten der Naturgebilde das Individuum nur „Mittel, die Gattung Zweck der Natur scheinen — das Individuelle untergehen und die Gattung bleiben". Die einzelnen Produkte müssen aber doch immer nur „als mißlungene Versuche das Absolute darzustellen angesehen werden". Der Lebenskampf muß, um des Ganzheitsziels der schaffenden Natur willen, das Einzelleben unaufhörlich bedrohen und vernichten. Nicht der pluralistische Individualismus der Leibnizschen Weltkonzeption und Organismenlehre, sondern der Universalismus und Henismus der alten Weltseele- und Alleinheitslehren behält für Schelling — im Gebiete des untermenschlichen und vorbewußten Naturseins — das letzte Wort.

B. DIE STUFENREIHE DER GESAMTWIRKLICHKEIT.

Die alte Dualität von Natur und Geisteswelt ist aufgehoben in der höheren Einheit eines alles Wirkliche umfassenden Entwicklungsaufbaus. Das Weltsystem stellt sich jetzt dar als eine einzige große Stufenreihe. In der Welt des Geistes setzt sich fort, was die Natur begonnen und bis zu jenem Punkte durchgeführt hat, wo im Menschen das Bewußtsein (zunächst das bloße sinnliche Wirklichkeits- und Selbstbewußtsein) durchbricht. Es ist Ein Grundthema, an dem die Spannungen und Syn-

thesen auf allen Stufen, von der dynamischen Konstitution der Materie bis hinauf zu den höchsten Bildungen des Menschengeistes wirken: das Werden des Bewußtseins, die Selbstentfaltung und Selbstdurchleuchtung der Intelligenz. Fichte hat das Thema der Philosophie richtig fixiert: die pragmatische Geschichte des Bewußtseins. Aber er hat den Entwicklungsbau nicht wirklich von den Fundamenten aus begonnen. Sein ethischer Idealismus, der die Natur nur als Handlungsmaterial und Vorstellungsgehalt des selbstbewußten Geistes anerkennen will, beginnt die Stufenreihe mit dem immanenten Ichprinzip und dem Unbewußten im Bewußtsein selber. Die Naturphilosophie erst hat gelehrt, die im durchaus bewußtlosen Realen der Natur selbsttätig sich gestaltende Vorgeschichte dieser im Bewußtsein sich entfaltenden Intelligenz von Stufe zu Stufe, und von den ersten Seinsanfängen an zu verfolgen. „Eine veränderte Ansicht der ganzen Philosophie und des Idealismus selbst" ist damit gewonnen; aus dem Idealismus des Bewußtseins und der reinen „Geisterwelt" ist ein „Realidealismus" geworden, der auch das jenseits des Bewußtseins liegende Ansichsein der Natur in seiner Selbstheit anerkennt und dennoch mitumfaßt. „Der Idealismus wird bleiben; er wird nur weiter zurück und in seinen ersten Anfängen aus der Natur selbst, welche bisher der lauteste Widerspruch gegen ihn zu seyn schien, abgeleitet." Naturphilosophie als Lehre von den Entwicklungsstufen und Produktionsgestaltungen der bewußtlosen Intelligenz und Geistesphilosophie („System des transzendentalen Idealismus" nach Fichtes Vorbild) als Lehre vom Bewußtseinsaufbau der menschlichen Vernunft ergänzen einander zu dem „ersten wahrhaft universellen System", das „die entgegengesetztesten Enden des Wissens" — das Ansich der materiellen Außenwelt und das innerste Selbstbewußtsein der freien Intelligenz — „aneinanderknüpft." Für diesen Realidealismus ist der Geist nicht mehr ein bloß auf sich beruhendes und in sich selber kreisendes Bewußtseinsleben, sondern er wächst unmittelbar heraus aus den Naturprozessen (die ihrem inneren Wesen nach Selbsttätigkeiten einer wesenhaft bewußtlosen realgestaltenden Intelligenz sind) und ist, in Anschauung und Handlung, immerfort bezogen auf die reale Umwelt der Natur. Und wiederum Natur ist hier „nicht mehr ein todtes, bloß raumerfüllendes, sondern vielmehr ein belebtes, für den in ihr verkörperten Geist mehr und mehr durchsichtiges, endlich durch die höchste Vergeistigung in sich selbst zurückkehrendes und sich schließendes Ganzes". So sind hier nicht mehr zwei Welten von Natur und Geist, sondern nur Eine Welt, die Welt der in den großen Stufenreichen zuerst des „Realen" und dann des „Idealen" sich produktiv entfaltenden und zu sich selber kommenden Intelligenz. Mit dieser Anschauung wird „aller Dualismus auf immer vernichtet, und alles wird absolut Eins".

In diesem Stufenbau der durch Naturbereiche und Bewußtseinsformen sich aufgipfelnden Intelligenz wird nun die höchste und abschlie-

ßende Daseinsform dem ästhetischen Bewußtsein und seinen Produktionen zugesprochen. In diesem Punkte geht Schelling über Fichtes Metaphysik des Geistes, deren Stufenanordnung er sonst im wesentlichen übernimmt, hinaus zu einer neuen Position. „Es ist Eine ununterbrochene Reihe, die vom Einfachsten in der Natur an bis zum Höchsten und Zusammengesetztesten, dem Kunstwerk, heraufgeht." Im „System der Kunst" prägt sich der Natur und Geist umgreifende Realidealismus zu höchster Bewußtseinsklarheit aus: das Ideale des Bewußtseins ist hier unmittelbar in das Reale des wirklichen Werkes eingeschmolzen und leuchtet auch für das gemeine Bewußtsein (nicht erst für das philosophische) unmittelbar daraus hervor. Wieder gelingt es Schelling, eine gewichtige Gruppe der Kantischen Systemintentionen, die bei Fichte unausgewertet blieb, in seine neue Metaphysik einzufügen. Zur Naturphilosophie und Organismenlehre, die Fichtes Metaphysik des Geistes ergänzen sollte nach Weisungen von Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, gesellt sich jetzt die Philosophie der Kunst — als höherer Ausbau der Metaphysik des Geistes selbst zu jener obersten harmonischen Synthese der divergenten Geisteskräfte mit sich selber und mit der Fülle des Gegebenen, auf die schon Kants Analyse des ästhetischen Bewußtseins im ersten Teile der Kritik der Urteilskraft hinzielte. Der ethische Idealismus macht bei der Freiheit, dem unendlichen Streben, dem ewig unerfüllten Sollen als den Endprinzipien des Geistes Halt; Schelling fordert darüber hinaus die Selbstrealisation des Geistes in der erfüllten Gegenwart des Idealen, in der unmittelbaren Synthesis von Freiheit und Notwendigkeit, in der Ausprägung des Unendlichen selbst im endlichen Produkt. Im künstlerischen Genie und seinem Werk erreicht nach ihm die Geschichte des Bewußtseins ihren wahren End- und Höhepunkt. Wie die Natur vom Bloß-Objektiven der Materie sich aufstuft bis zum Durchbruch des Subjektiven im menschlichen Bewußtsein, so steigt der Geist aus der Subjektsgebundenheit des wissenden und wollenden Bewußtseins über die Stufen des ethischen und des geschichtlichen Daseinsaufbaues empor zur vollen Objektivität und Gegenbildlichkeit im Kunstwerk, in der Welt der Kunst. Noch einmal greift, an wieder neuer Stelle, in Schellings Systematik der Begriff des Unbewußten ein: der schöpferische Genius vereinigt, bis zur vollkommenen Identität, was bis dahin überall in Spannung lebte: bewußtlose und bewußte Tätigkeit — Natur und Freiheit. Das „Urselbst" („jenes Absolute, welches den allgemeinen Grund der prästabilierten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält") bricht hier im endlichen Bewußtsein durch und wird auf der Ebene des Bewußtseins selber aus dem Produkte des künstlerischen Geistes reflektiert. Unendliche Daseinsfülle strahlt aus dem Objekt auf das anschauende Subjekt zurück; das Gefühl unendlicher Harmonie und das Bewußtsein eines unendlichen, nie völlig zu durchschauenden Sinnzusammenhangs beweist dem Empfäng-

lichen die Gegenwart des Absoluten. „So ist die Kunst die einzige und ewige Offenbarung, die es gibt, und das Wunder, das, wenn es auch nur Einmal existirt hätte, uns von der absoluten Realität jenes Höchsten überzeugen müßte." Künstlerische Inspiration und Kontemplation, nicht sittliche Aktivität, ist die unmittelbarste und höchste Ausprägung der Absolutheit und Realität des Geistes; im Indifferenzpunkt der Schönheit des Gemütes und des Werkes erreicht die spaltende Selbstdifferenzierung des Subjekt-Objekts ihre letzte synthetische Versöhnung.

Hier erhalten denn auch die Begriffe der intellektuellen Anschauung und der produktiven Einbildungskraft ausdrücklich jene ästhetische Wendung, die für die philosophischen Intentionen der Romantik so charakteristisch ist. Die ästhetische Anschauung ist nichts anderes als die objektiv gewordene intellektuelle; sie ist zugleich höchste Potenz aller produktiven Anschauung überhaupt. Natur ist „das erste Gedicht der göttlichen Imagination" (Produkt der produktiven Einbildungskraft der bewußtlosen Intelligenz); die Welt des Geistes und insbesondere deren höchste Schicht und Selbstdarstellung im System der Kunst ist das zweite. Die ganze Wirklichkeit in allen ihren Stufen (nicht nur die Wirklichkeitsanschauung des theoretischen Bewußtseins) geht zurück auf die Einbildungskraft, d. h. auf jene absolute „Kraft der Ineinsbildung", „wodurch ein Ideales zugleich auch ein reales, die Seele Leib ist, die Kraft der Individuation, welche die eigentlich schöpferische ist". „Leben und Mannigfaltigkeit . . . ist ursprünglich und an sich nur durch das Prinzip der göttlichen Imagination, oder, in der abgeleiteten Welt, nur durch die Phantasie (des Menschengeistes) möglich, die das Absolute mit der Begrenzung zusammenbringt und in das Besondere die ganze Göttlichkeit des Allgemeinen bildet." — So stehen denn für Schelling Metaphysik und Kunst in der innigsten Beziehung zueinander: das gleiche schöpferische Bildungsprinzip, das jene hinter allen Wirklichkeitsbereichen aufzudecken und durch den Stufenbau derselben zu verfolgen hat, ist hier für das empfängliche Bewußtsein ohne weiteres, in voller Produktion, zu fassen. Die Kunst ist „das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie".

C. DAS IDENTITÄTSSYSTEM UND DIE METAPHYSIK DER KUNST.

Die Ausbildung von Schellings Metaphysik ist, ähnlich wie bei Fichte, von den ersten Gesamtkonzeptionen aus fortgeschritten zu tieferer Besinnung auf die vorausgesetzten Fundamente. Nachdem die Einheit des Weltsystems in ihren großen Entwicklungszügen festgelegt war, ging die Frage erneut zurück auf das in allen Schichten und Gebilden gleichermaßen zum Ausdruck kommende Urprinzip — auf das absolute Eine, das allen diesen Spaltungen und Differenzierungen vorausliegt. Das Resultat der neuen Grundlegungsbemühungen ist das „Identitätssystem". Die Ausdrücke des „absoluten Ich" oder des „Urselbst" werden fallen gelassen; sie stehen noch zu stark unter dem Eindruck des Fichteschen Bewußtseinsidealismus. Der neue Realidealismus fordert ein Prinzip der Subjekt-Objektivität, das ganz gleichermaßen dem „objektiven Subjekt-Objekt" der Naturphilosophie wie dem „subjektiven Subjekt-Objekt" der Philosophie des Geistes vorausliegt. Im letzten Ansich müssen Natur und Geist (die ja nur als Entwicklungsformen zu ihrer Differenz und Gegensätzlichkeit sich ausgestalten) identisch sein — nur dann ist es verständlich, wie aus Natur der Geist hervorgehen, und wie-

derum der Geist in seiner immanenten Selbstanschauung das Bild der wirklichen Natur noch einmal produzieren kann. Das Absolute ist nicht das absolute Ich (dieses ist vielmehr „der dem Absoluten eingeborene Sohn"), sondern reine Identität des Seins und Denkens, ewige absolute „Indifferenz".

Mit dieser Wendung zur Identitätsphilosophie schließt Schelling sein System bewußte an die monistische Metaphysik G. Brunos und Spinozas an. Die Konsequenz des Pantheismus scheint unvermeidlich; und in der Tat steht Schelling in dieser Schicht seines metaphysischen Prinzipiendenkens (die aber nicht die tiefste und letzte geblieben ist) mitten darin. Gott ist das absolute All, die wahre Totalität in ewiger Ungeschiedenheit. „Gott und Universum sind eins." Der Gewichtsausschlag dieses Pantheismus aber geht eindeutig nach der Seite des Akosmismus. Die Differenzen der Weltwirklichkeit fallen außerhalb des Absoluten — sie sind nicht Wahrheit und Ansichsein, sondern Schein. Nur für das endliche Bewußtsein und das unvollkommene Erkennen haben die Wirklichkeiten in ihren Unterschieden und Gegensätzen Realität. „Nichts ist, an sich betrachtet, endlich." Sein hat nur das Unendliche, die reine abgelöste Einheit. Wie dieser „Schein", diese Ansicht des endlichen Erkennens (und also dessen Dasein!) möglich ist, davon sagt der Einheitsenthusiasmus dieser „intellektuellen Anschauung" des Absoluten nichts. Der Übergang zur Wirklichkeit der Welt ist erst in späteren Betrachtungen, durch einen neuen wieder tiefer greifenden Ansatz, lebendiges Problem geworden.

Aber in dieser Fassung des Systemprinzips bleibt die idealistische Grundfärbung erhalten. Schellings Metaphysik will ja nicht eine Neuauflage, sondern ein (idealistisches) „Gegenstück" zu Spinozas Identitätsphilosophie sein! Das Kantische Vernunftprinzip ist auch hier noch bestimmend; nur ist die endlich-menschliche Vernunft zur absoluten göttlichen geworden; der subjektive (Bewußtseins-) Idealismus ist zum objektiven (Real-) Idealismus der Einheit von Natur und Geist, und nun von da zum absoluten Idealismus übergegangen. Das Eine Absolute ist die Eine über alle Gegensätze von Subjekten und Objekten, über alle Differenzen des Idealen und Realen erhabene Vernunft, die reine „Wahrheit", die absolute intellektuelle Anschauung. Das absolute Erkennen oder die unendliche Erkenntnis, die Gott von sich selbst hat (später heißt es dann auch, mit Wiederaufnahme der voluntaristischen Grundtendenz, die absolute Liebe seiner selbst, oder das Sich-Wollen) ist die ewige dem Absoluten selbst gleiche „Form" des Absoluten. Diese Vernunft und Erkenntnis liegt allerdings hinaus über alles Bewußtsein; dieser Identität des Anschauens und Denkens (oder des Subjekts und Objekts) gegenüber ist unsere intellektuelle Anschauung nur ein verworrener Schein.

Im Rahmen des Identitätsprinzips ist dann die neue Mittelstellung des ästhetischen Bewußtseins zu einer umfassenden Metaphysik der Kunst und des Schönen überhaupt ausgereift. Zum ersten Male in der Geschichte der Philosophie erhält (über alle schon vielfach aufgetretene Färbung der Seinsprinzipien durch die Ideen des Schönen und der Harmonie hinaus) die Kunst als solche eine schlechthin entscheidende Stellung und Funktion im Weltzusammenhang. Der ästhetisch-religiöse Enthusiasmus, in dem Schelling seine Verwandtschaft und Abkunft von Plotin und Bruno bekundet, verbindet sich mit jener Überzeugung, daß Kunst und Philosophie die höchsten Offenbarungsweisen des Absoluten sind und damit, unter allen anderen Selbstdurchdringungsformen des Geistes, auf einzige Art einander zugeordnet sind. So richtet Schelling,

auf dem Boden des idealistischen Identitätssystems und in Fortführung der ästhetisch-metaphysischen Intentionen des Platonismus und der Kritik der Urteilskraft, das erste System einer Metaphysik der Kunst auf. (Hegel und Schopenhauer sind ihm dann gefolgt.)

Der Kerngedanke war schon im Rahmen der Metaphysik des Geistes angedeutet worden. Jedes wahre Kunstwerk offenbart an seinem Teile das Absolute — in gegenbildlicher Anschauung. Kunst ist die gegenbildlich angeschaute göttliche Einheitsfülle, eine notwendige, aus dem Absoluten selbst unmittelbar ausfließende Erscheinung. In ihr ist höchste Freiheit und Absichtlichkeit mit unbedingtester Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit vollkommen verschmolzen. Die Gegensätze der Erscheinung entschwinden hier in die reinste Absolutheit, das Endliche erweist sich in seiner absoluten Identität mit dem Unendlichen. Das produktive künstlerische Genie ist „sozusagen ein Stück aus der Absolutheit Gottes"; Gott oder das Unendliche ist Quelle und Urbild aller Schönheit und unmittelbare Ursache aller Kunst. — An diesen Kern von Schellings metaphysischer Ästhetik gliedern sich dann Gedanken an, die eine Verbindung des Identitätssystems mit der Platonischen Ideenlehre dokumentieren. Der ontologische Idealismus der antiken (und mittelalterlichen) Metaphysik wird auch hier — wieder anders als bei Fichte und von neuer Seite her — in den zur Objektivität und Absolutheit durchgereiften Vernunftidealismus Kantischer Abkunft aufgenommen. Die reine Identität des Absoluten, wie es Schelling verstanden haben will, ist nicht abstrakte leere Einheit, sondern, im Ungeschiedenen, unendliche Fülle: in einer ewigen Ideenwelt (noch fern von aller Vielheit des Raumzeitlichen und der Bewußtseinsbildungen) findet das Unendlich-Eine seinen unmittelbaren Seinsausdruck. Dies ewige Universum in der absoluten Vernunft selbst ist die wahre, intelligible, urbildliche Natur; unsere Wirklichkeit, die Natur- und Geisteswelt, ist unvollkommenes Abbild-Sein, ins Zeitliche herabgezogen, Erscheinungswelt. Die ewigen Ideen oder Selbstanschauungen Gottes — aller Gegensätzlichkeit des Subjektiven und Objektiven, Naturhaften und Geistigen vorausgelegen wie die absolute Identität selbst — sind die Urbilder aller in Stufen und Differenzen sich auseinanderlegenden Wirklichkeiten, die Formen der Dinge wie sie im Absoluten sind, die eigentlichen und wahren Dinge an sich! — Und dies ist nun die große metaphysische Funktion der Kunst: diese Ideen gegenbildlich und im endlich-sinnlichen Produkt selbst *in concreto* darzustellen. Ohne es zu wissen, offenbart der künstlerische Genius „das Innere jener allseligsten Natur, in welcher kein Gegensatz ist". „Die Formen der Kunst sind die Formen der Dinge an sich und wie sie in den Urbildern sind". „Dieselben Urbilder, von welchen ... die wirklichen Dinge nur unvollkommene Abdrücke sind, sind es, die in der Kunst selbst — als Urbilder, demnach in ihrer Vollkommenheit objektiv werden und in der reflektierten Welt selbst die Intellektualität darstellen." Die von

der Philosophie nur im abstrakten System bedeutbaren Ideen werden „durch die Kunst als Seelen wirklicher Dinge objektiv".

So ist ästhetische Anschauung — Anschauung der Dinge an sich. Die Kunst enthüllt die Wahrheit des Seins. Wahrheit und Schönheit sind identisch — sie sind nichts anderes als die beiden höchsten gleichberechtigten Ausdrücke der Indifferenz selbst. Kunst und Philosophie arbeiten am gleichen Werk der metaphysischen Enthüllung, der schauenden Erhebung des Geistes zur Einheit des Absoluten. Jedes endliche Gebilde kann auf völlig gleiche Weise unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit wie der Schönheit betrachtet werden — in beiden Perspektiven fällt seine Erscheinungsbedingtheit und Scheinwirklichkeit von ihm ab, und die ewige Ideenwelt leuchtet auf. — Damit gewinnen auch die letzten Seinsprinzipien selbst bei Schelling ästhetischen Charakter. Die Indifferenz ist selbst die absolute Schönheit, die Schönheit „ist das Erste, Positive, die Substanz der Dinge"; und so „verhält sich auch das Universum, wie es in Gott ist, als absolutes Kunstwerk, in welchem unendliche Absicht mit unendlicher Notwendigkeit sich durchdringt". Der ideenoffenbarenden „konkreten Schönheit" in Kunst und Natur stellt sich die „Schönheit an sich selbst", die urbildliche Schönheit der Idee selber, der „ewigen Begriffe" als das Höhere und Eigentliche gegenüber. Urbildliche und abbildliche (also unvollkommene) Schönheit werden unterschieden, nicht nur urbildliches und abbildliches Sein. Der eigentliche Eigentümer und Inbegriff der Schönheit ist das Absolute.

Aus Schellings Metaphysik der Kunst ist besonders bedeutsam noch der Versuch, auf Grund des metaphysischen Systemprinzips ein System der Künste aufzurichten. Für ihn ist „Kunst" nicht ein Sammelname für eine unzusammenhängende, durch äußere Sinnlichkeitsfunktionen (Gesichtssinn, Gehör) oder Zweckfunktionen bedingte Vielheit, sondern eine große in Künste und Kunstgattungen sinnhaft und notwendig sich gliedernde Einheit. „Der ist noch sehr weit zurück, dem die Kunst nicht als ein geschlossenes, organisches und ebenso in allen seinen Theilen notwendiges Ganzes erschienen ist, als es die Natur ist." In allen Künsten und auch für alle im geschichtlichen Werdegang sich herausarbeitenden Richtungen der einzelnen Künste ist das hervorbringende Prinzip eins und dasselbe, und ebenso ist der Endzweck, die Idee der Kunst nur Eine. Wie in der Selbstentwicklung der Natur (ebenso der Bewußtseinswelt) differenziert sich aber eben diese produktive Einheit in eine Vielheit und Fülle von Formen und Produkten. So hat denn jede Kunstart ihre besondere unersetzliche Funktion und weist an ihren Grenzen über sich hinaus auf die andern Gestaltungsweisen. — Des näheren sucht Schelling, von seinem metaphysischen Weltbegriff aus, dieses System der Künste als eine Entwicklungsreihe aufsteigender Stufen zu fassen. Auch die Kunst durchläuft, in den Arten und Sonderformen der Künste, alle jene „Potenzen", welche die Philosophie in der begrifflichen Nachschaffung der Wirklichkeitsordnung zu durchlaufen hat. Auch in den Künsten gibt es nach Schellings Disposition (entsprechend dem die Seinsart der Natur bezeichnenden relativen Überwiegen des Realen über das Ideale) eine „reale Reihe" — die Reihe der bildenden Künste. Über sie hebt sich die „ideale Reihe" der redenden Künste (entsprechend der Geisteswelt in der Gesamtwirklichkeit) zu gesteigerter Auswirkung und Verkörperung des Idealen hinaus. „Auf keine andere Weise, als wie sich in der Sprache das Wissen noch jetzt symbolisch fasset, hat sich das göttliche Wissen in der Welt symbolisch gefaßt, so daß auch das Ganze der realen Welt wieder ein ursprüngliches Sprechen ist. Aber die reale Welt ist nicht mehr das lebendige Wort, das Sprechen Gottes selbst, sondern nur das gesprochene — geronnene — Wort. So ist die bildende Kunst nur das gestorbene Wort . . ." „Alle Kunst ist unmittelbares Nachbild der absoluten Produktion oder der absoluten Selbstaffirmation; die bildende nur läßt sie nicht als ein Ideales erscheinen, sondern durch ein anderes, und demnach als ein Reales. Die Poesie dagegen, indem sie dem Wesen nach dasselbe ist, was die bildende Kunst ist, läßt jenen absoluten Erkenntnisakt unmittelbar als Erkenntnisakt erscheinen, und ist insofern die höhere Potenz der bildenden Kunst." Der metaphysische Idealismus dieser Kunstphilosophie (mit seiner Herkunft vom Idealismus des erken-

nenden Bewußtseins) fordert diese Überordnung der redenden Künste, deren Ausdruckssphäre nicht die konkrete Sinnlichkeit des Sichtbaren ist, sondern die Sprache, und damit das im lebendigen Begriff gefaßte Allgemeine, das Ideale oder das Wesen.

D. FREIHEITSPHILOSOPHIE UND METAPHYSIK DER PERSÖNLICHKEIT.

Das Identitätssystem der absoluten Vernunft und der ästhetische Pantheismus sind nicht das letzte Wort in Schellings Metaphysik. Eine neue Schicht fundamentaler Seinsprinzipien wächst aus der Frage hervor, die bisher beiseite geschoben war: aus der Frage nach der Realität des Endlichen und Vielen, nach der Wirklichkeit der „Welt". Die bloße Behauptung ihres Scheincharakters — von der Identität des Absoluten her gesehen — kann nicht genügen. Die wirkliche Daseinserfahrung des suchenden und ringenden Menschen, die allenthalben auf den realen Gegensatz und den Krieg in allen Dingen, auf Zufall und Unvernunft im Wirklichen, auf die Konflikte der Individuen, auf das Leiden und das Böse stoßen muß — treibt den Denker hinaus über den Standpunkt einer bloß ästhetischen Kontemplation der Harmonie des Alls in Gott. Die Selbstheit und Besonderheit des Existierenden, der Welt *praeter Deum*, dieser Welt, in der der Mensch sich als individuelle Persönlichkeit, mit der absoluten Freiheit seiner Willensentscheidungen, vorfindet, tritt in den Vordergrund des Interesses. Gegenüber der Wucht der Fragen, die hier sich auftun, verblaßt der Akosmismus. Auch der Gedanke der Ideenwelt, der an dem Einen Absoluten die (unzerteilte) Fülle herauskehren sollte, bleibt hier zurück. Nicht um die Vielheitseinheit einer ewigen Ideenharmonie, sondern um die Trennungen und Spaltungen der wirklichen raumzeitlichen Natur und der in Freiheitskämpfen realer Individuen sich entwickelnden Geisteswelt geht jetzt die Frage. Die durch keinen Begriff von Schein oder Erscheinung aufzuhebende Faktizität dieser Welt, die in sich selber allenthalben der Sinn und Einheit suchenden Vernunft den unaufheblichen irrationalen Rest entgegenstellt, muß philosophisch anerkannt und (im Zusammenhang mit der Einheit der absoluten Identität) ausgedeutet werden.

Der Leitbegriff, der hier eintritt, ist der alte mythisch-religiöse Gedanke des **Abfalls**. Nicht aus dem Absoluten selbst ist der Übergang ins Endliche und Viele zu erklären. Er ist kein stetiges Hervorgehen (etwa nach Art der Emanationslehren), sondern ein unvermitteltes Abbrechen durch eine grundlos freie Tat — ein zuletzt schlechthin irrationaler Vorgang. Am Anfang aller Weltrealität steht das willentliche Sichergreifen des Selbst; der Auseinanderfall des ewigen Ideenkosmos in das raumzeitliche Auseinander der Natur ist Folge. Ein Riß entsteht zwischen dem Absoluten und dem Endlichen; die Dualität von Gott und Welt, von Ideen und Dingen oder Ichindividuen bricht auf.

In einem neuen Sinne wird hiermit die Freiheit das eigentlich zentrale Thema der Metaphysik. Nicht die Freiheit der absoluten Vernunft, die identisch ist mit deren immanenter „heiliger" Notwendigkeit. Sondern die menschliche Freiheit. Kant glaubte Sinn und Realität der Freiheit hinreichend bezeichnet zu haben durch die Hervorkehrung der Autonomie der sittlichen Vernunft. Erst im Problem des radikalen Bösen streift er wieder an die Freiheit des Menschen, auch gegen die Vernunft zu handeln. Die Ausweitung aber der Kantischen Freiheitsphilosophie zur Metaphysik des objektiven und absoluten Idealismus bei Fichte und bei Schelling selbst — trug unausweichlich die Tendenz in sich, von der Entschließungsfreiheit des individuellen Subjekts überzugehen zu jener höheren inhaltvollen und konfliktentrückten Freiheit des göttlich-ideellen Lebens, von der aus gesehen alle Willkür-Zufälligkeit realer Einzelwesen nichtig und belanglos scheinen mußte. Dagegen verlegt nun der spätere Schelling wieder neu das Schwergewicht des metaphysischen Freiheitsproblems in den Bereich des einzelnen im Konflikt der Willensentscheidung stehenden Menschen. „Der Idealismus gibt nämlich einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey." Um dies spezifische Wesen der menschlichen Freiheit zu durchleuchten, dazu „reicht der bloße Idealismus nicht hin".

Wieder von einer neuen Seite also drängt Schellings Spekulation auf eine Vertiefung des metaphysischen Idealismus zum Realidealismus. Die Realität des wirklichen endlichen Daseins mit seinen Trennungen, Gegensätzen, Konflikten, bis zu den Möglichkeiten widergöttlicher Entscheidungen, soll von der philosophischen Vernunft in ihrer ganzen Bedeutsamkeit anerkannt und im Systemzusammenhang eines „höheren Realismus" begriffen, nicht aber in einen reinen Vernunftidealismus verflüchtigt werden. Das aber ist nur möglich, wenn der Idealismus selbst, in seinem eigenen inneren Aufbau „einen lebendigen Realismus zur Basis erhält". — Der Weg dahin wird schon damit eröffnet, daß nun, mit der menschlichen Freiheit, das Willensprinzip wieder ganz in den Mittelpunkt tritt. Die Freiheit des Menschen ist unbedingte Freiheit der Willensentscheidung; der Wille also ist das Unbedingte in der Endlichkeit des Einzelwesens, die „derivierte Absolutheit oder Göttlichkeit". „Gott kann nur sich offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien aus sich selbst handelnden Wesen." In dieser Perspektive wird dann auch das Absolute selbst (die *causa sui*, nach Spinoza) als aus sich handelnder Urwille gefaßt. „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn, und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden." Ein neues gewaltiges Anschwellen des metaphysischen Voluntarismus setzt an diesem Punkte ein.

Und diese metaphysische Tendenz geht wiederum mit einer neuen Zuspitzung der Frage nach dem Wesen Gottes und der göttlichen Persönlichkeit Hand in Hand. Das Problem des Pantheismus wird nun ausdrücklich aufgerollt. Der Monismus des Identitätssystems und des bisherigen Idealismus überhaupt — und ebenso natürlich der Monismus der Spinozistischen Alleinheitslehre — läßt nicht nur die Selbstheit des Endlichen und die Kluft zwischen Gott und Welt verschwimmen, sondern er kann auch dem religiösen Grundfaktum der Persönlichkeit Gottes nicht beikommen. Der Pantheismus — sofern mit diesem Ausdruck nichts anderes bezeichnet ist, als die Immanenz aller Dinge in Gott, diese unaufhebbare Wahrheit, daß Gott Alles in Allem ist, daß wir

und alle Wesen in Gott leben, weben und sind — muß mit dem Persönlichkeitstheismus der Offenbarungsreligion und der religiösen Erfahrung in einheitlicher philosophischer Seinsdeutung verbunden werden. Der wahre Monotheismus ist nicht der Gegensatz des Pantheismus, sondern seine Überwindung, seine Überhöhung in einem reicheren und lebendigeren Begriff vom Wesen des Absoluten, als die abstrakte Systematik Spinozas oder des Idealismus bisher zu geben vermochte. — Von allen diesen Fragen aus — Realität der Welt, menschliche Freiheit, göttliche Persönlichkeit — soll also nun der Idealismus des Identitätssystems zu tieferen Seinsprinzipien und Wirklichkeitsdeutungen fortgebildet werden.

Das Kernstück von Schellings neuem Ansatz bildet seine Philosophie der *Persönlichkeit*. Freiheit des Menschen ist Freiheit eines persönlichen Wesens — das heißt mehr als: einer „Intelligenz“ eines „Selbstbewußtseins“, eines „vernünftigen Wesens“! Schon Kant und Fichte sehen den wirklichen Menschen als ein Zwei-Schichten-Wesen: seine Vernunft steht seiner Sinnlichkeit, die selbsttätige Autonomie der naturhaften Gebundenheit, das Pflichtwollen der Ichbegierde entgegen, und muß (wenn aus der Person Persönlichkeit im sittlichen Sinne werden soll) ihr übergeordnet werden. Aber es kam oft genug so heraus im Idealismus der Freiheit, als ob die „Sinnlichkeit“ (Kant sagte wohl: „die lästigen Neigungen“) bloß Schranke und Hemmung oder denn Vorstufe und Sprungbrett für das höhere Leben im Geiste wäre, als ob Vernunft allein das Sein der wahren sittlichen Persönlichkeit ausmachen soll. Dagegen richtet sich Schelling. „So hoch wir die Vernunft auch stellen, glauben wir doch z. B. nicht, daß jemand aus reiner Vernunft tugendhaft, oder ein Held, oder überhaupt ein großer Mensch sey . . . Nur in der Persönlichkeit ist Leben, und alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde.“ In allem höchsten geistigsten Leben des wirklichen lebendigen Menschen ist die wirkende Macht des Eigenwillens, der Drang sinnlich-naturhafter Triebe, die individuelle Kontraktion des Lebenswillens höchst positiv vorausgesetzt. Je kräftiger und reicher diese untervernünftigen, irrationalen Mächte im Menschen sein Leben speisen, um so mehr Charakter kann die Persönlichkeit gewinnen. Im abstrakten Prinzip mag man „Vernunft“ und „Sinnlichkeit“ einander bloß entgegenstellen; im wirklichen Leben des Geistes aber kann das Geistige wahrhaft nur „im Verhältnis zum Ungeistigen“ und durch konkrete Auseinandersetzung mit diesem, in Überwindung und Verklärung des Bloß-Natürlichen gewonnen werden! Der Mensch ist „Geist“ nur als ein selbstisches Wesen; nur die „werktätige Verbindung beider Prinzipien“, der Selbstheit und der Vernunft, kann schaffend und erzeugend werden als Persönlichkeit. Persönliche Freiheit ist nicht bloße Gebundenheit in der Vernunft und bloße Losgelöstheit vom Selbstisch-Sinnlichen; als *Geist* ist die Selbstheit frei von *beiden* Prinzipien, und eben dadurch wirkende Kraft der Durchdringung des Naturhaft-Realen mit der Idealität. „Aus diesem Grunde ist auch jene Rede ganz richtig, daß, wer keinen Stoff noch Kräfte zum Bösen in sich hat, auch zum Guten untüchtig sey . . . Die Leidenschaften,

welchen unsere negative Moral den Krieg macht, sind Kräfte, deren jede mit der ihr entsprechenden Tugend eine gemeinsame Wurzel hat. Die Seele alles Hasses ist die Liebe . . ." Die Urtriebe der Selbstheit, die Kräfte der (leiblich-seelischen) Lebenskontraktion sind es, die das (rein in sich noch unpersönliche) Idealprinzip im Menschen immerfort sollizitieren, das Mögliche zur wirklichen Ausübung veranlassen; und indem das darin aktual gewordene und vielfältig entfaltete Vernunft- oder Liebeswollen die dunklen Triebe ins gehörige Maß und organische Gleichgewicht bringt, sie in den Zustand der Potenz zurückdrängend, entsteht die wirkliche Persönlichkeit. Persönlichkeit „ist lebendige Einheit von Kräften", Verbindung eines Selbständigen (Autonomen!) mit einer unabhängigen Basis, „so daß beide sich ganz durchdringen und Ein Wesen sind".

Ein allgemeines metaphysisches Prinzip, das überall in der Natur am Werke ist, wird von hier sichtbar. Alles Leben und entfaltete Dasein hat dies Realprinzip der Absonderung zur Selbstheit und des irrationalen unbestimmten, in sich willkürlich und zufällig spielenden Drangs zur Voraussetzung. Alles Lebendige muß sich erst in das besondere Sein einschließen, um aus der Dunkelheit desselben durchzubrechen zur Verklärung. „Alle Geburt ist Geburt aus dem Dunkel in Licht." „Aus dem Dunkel des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntnis) erwachsen erst die lichten Gedanken." Überall wo Lust und Begierde ist, da ist schon „eine Art der Freiheit", der schöpferischen Besonderung, die die notwendige Basis und Triebkraft jedes Aufstiegs zum Geiste ist. Das Kontraktionsprinzip des „Eigenwillens" ist es, mit der ganzen Irrationalität und Zufälligkeit seiner Auswirkungen, das überall dem Leben der Natur „den letzten Grad der Schärfe und der Bestimmtheit", der Mannigfaltigkeit und Eigenart gibt. Dem Alleinheits-Monismus Spinozas kann jede Bestimmtheit nur als negativ gelten; die Realität des Einzelnen und Individuellen wird verflüchtigt. Erst von der Anerkennung einer fundamentalen Zweiheit der Seinsprinzipien aus, die das Realprinzip des Eigenwillens als Basis und Bedingung aller lebendigen Wirksamkeit des Vernunft- und Idealprinzips (des „Universalwillens") faßt, wird es begreifbar, daß „die Bestimmtheit der Formen in der Natur nie eine Verneinung, sondern stets eine Bejahung" ist. Allem Wirklichen wohnt wesensmäßig eine Kraft inne, mit der es sich als ein eigenes Ganzes dem Ganzen gegenüber positiv behauptet, und alle höchste Selbstgestaltung der Wirklichkeit in Natur- und Geisteswelt lebt mit von dieser Kraft.

Die Zweiheit der Prinzipien wird nun von Schelling in das Sein des Absoluten selbst zurückverfolgt. Die neu sich wieder aufdrängende Frage nach Ursprung, Realität und Sinn des Bösen in der Welt verbindet sich mit dem Problem der göttlichen Persönlichkeit. Die Identität des Absoluten ist nicht leere Tautologie, sondern entfaltet sich, durch eine Wesens-

trennung des Göttlichen in einen dunklen irrationalen Realgrund und ein verklärendes Idealprinzip hindurch, zu dem konkreten, innerlich gegliederten Leben und der dialektischen Synthesis der göttlichen Persönlichkeit. Der Dualitätsgedanke J. Böhmes wird mit dem Monismus des Identitätsgedankens vereinigt. Auch in der Frage nach dem Wesen des Absoluten geht der absolute Idealismus der Vernunft in einen voluntaristischen Realidealismus über. Gott könnte nicht Persönlichkeit und Leben werden, wenn er reine Vernunft und Idealität wäre. Die Basis der göttlichen Existenz und Liebesaktualität muß ein selbständiges Naturprinzip des ewigen Willens sein: ein schlechthin irrationaler Grund der absoluten Freiheit und des Urzufalls, noch unabhängig von der Form und heiligen Notwendigkeit des Geistes; der bloße unbestimmte und bewußtlos-blinde Drang der Offenbarungslust, die „Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären".

„Der Gegensatz muß sein, weil ein Leben sein muß; denn der Gegensatz selbst ist das Leben und die Bewegung in der Einheit." Der „Ungrund" der absoluten Indifferenz teilt sich „in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei . . . durch Liebe eins werden, d. h. er theilt nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz." „Wir haben Gott erklärt als lebendige Einheit von Kräften. Und wenn Persönlichkeit nach unserer früheren Erklärung auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so nämlich, daß diese beiden sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind, so ist Gott durch die Verbindung des idealen Prinzips in ihm mit dem (relativ auf dieses) unabhängigen Grunde, da Basis und Existierendes in ihm sich notwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit . . ., Geist im eminenten und absoluten Verstande." „Alle stimmen überein, daß die Gottheit ein Wesen aller Wesen, die reinste Liebe, unendliche Mitteilsamkeit und Ausfließlichkeit ist. Doch wollen sie zugleich, daß sie als solche existiere. Aber von sich selbst gelangt die Liebe nicht zum Seyn. Seyn ist Seinheit, Eigenheit; ist Absonderung; die Liebe aber ist das Nichts der Eigenheit, die sucht nicht das Ihre und kann darum auch von sich selbst nicht seyend seyn . . . Also sind schon im Notwendigen Gottes zwei Prinzipien; das ausquellende ausbreitsame, sich gebende Wesen, und eine eben so ewige Kraft der Selbstheit, des Zurückgehens auf sich selbst, des In-Sich-Seyns."

Gottes Sein also ist lebendige Entwicklung, ewiges Werden der Persönlichkeit; progressive Identität. Und von hier muß nun der ganze Weltprozeß, mit seinem Auseinanderklaffen der Gegensätze, mit dem unendlichen Leiden der Trennungen und allen Abgründen des Daseins als sinnvolles, dem höchsten Ziele zustrebendes Geschehen begriffen werden. Der Weltprozeß ist Selbstoffenbarung, das Sichoffenbarwerden der Gottheit, die durch Stufen fortschreitende Personalisierung des Absoluten. Zur Offenbarung ist Zertrennlichkeit und Gegensatz notwendig; ein jedes Wesen (auch das Absolute) kann seiner eigenen Tiefe nur im Durchgang durch Spaltung und Leiden und in der liebend-wiedereinenden Verklärung des Gegensätzlichen gewahr werden. Auch das Böse (dessen ontologische Möglichkeit und universelle Versuchungsmacht ein wesensnotwendiges Moment im Offenbarungswerden Gottes ist: das Absolute kann sich im Endlichen voll und unzweideutig offenbaren nur, wenn das

Weltgeschehen bis zur menschlichen Freiheit als absoluter Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen vordringt) dient zuletzt der ewigen Durchklärung. Durch die vollkommene Scheidung des Guten vom Bösen gewinnt das Gute erst die höchste Aktualität — während das Böse, wenn es vom Guten gänzlich geschieden ist, auch nicht mehr *ist* als Böses. Die große Absicht des Universums und seines Entwicklungswerdens ist keine andere, als die vollendete „Versöhnung des Abfalls" und die Wiederauflösung des Endlichen in das Absolute. Das Weltgeschehen (und insbesondere die Geschichte der Menschheit, die hier nun wieder ganz in den Vordergrund bei Schelling tritt) ist theogonischer Prozeß.

Doch wird dieses Zurückgehen in die absolute Einheit nicht als vollkommene Wiedervernichtung der durch den „Abfall" entstandenen Pluralität der Wesen verstanden. Der mit dem Begriff persönlicher Fortdauer unzertrennlich verbundene Gedanke der Geisterwelt — „dieser liebste und liebevollste Glaube der Menschheit" — bleibt auch in der Endidee der Rückkehr ins Absolute unangetastet. „Die erste Selbstheit der Ideen war eine aus der unmittelbaren Wirkung Gottes herausfließende: die Selbstheit und Absolutheit aber, in die sie sich durch die Versöhnung einführen, ist eine *selbstgegebene*, so daß sie als wahrhaft selbständige, unbeschadet der Absolutheit, in ihr sind; wodurch der Abfall das Mittel der *vollendeten* Offenbarung Gottes wird." Wenn der absolute Vernunftidealismus immer wieder dahin drängte, das Individuum und die Persönlichkeit im überindividuellen Leben der Einen Idee untergehen zu lassen, so fordert der voluntaristische Realidealismus von Schellings Philosophie der Freiheit einen Endbegriff des absoluten Geistes, in dem die Fülle und selbsteigene Kraft alles wahrhaft individuellen und persönlichen Lebens voll erhalten bleibt.

Hauptwerke: Vom Ich als dem Prinzip der Philosophie; Ideen zu einer Philosophie der Natur; Von der Weltseele; System des transzendentalen Idealismus; Darstellung meines Systems; Bruno; Philosophie der Kunst; Über das Wesen der menschlichen Freiheit. — Darstellungen: J. E. *Erdmann*, Über Sch.; Halle 1857. K. *Fischer*, Sch.s Leben, Werke und Lehre; 4. A., Heidelberg 1923. E. v. *Hartmann*, Sch.s philosophisches System; Leipzig 1897. K. *Groos*, Reine Vernunftwissenschaft; Leipzig 1889. M. *Schröter*, Der Ausgangspunkt der Metaphysik Sch.s; München 1908. H. *Knittermeyer*, Sch. und die romantische Schule; München 1929.

3. HEGEL.

A. URSPRÜNGE DES SYSTEMS.

Das Hegelsche System, in der ganzen Strenge und abstrakten Begrifflichkeit seines Aufbaus, ruht auf dem Lebensboden einer religiösen Weltansicht, die Hegel erstmalig im Rahmen seiner „Theologischen Jugendschriften" sich erarbeitet und zum Ausdruck gebracht hat. Die Überzeugung, daß das religiöse Bewußtsein, in seiner Reinheit und Wahrheit aufgefaßt, der Seinserkenntnis entscheidend ihre Wege weise, ja selbst

erst in Verbindung mit der letzteren die eigene Wahrheitssubstanz ganz in den Griff bekomme, hat aus dem jungen Theologen den großen Metaphysiker — den letzten Metaphysiker ganz großen Stils in der Metaphysik der Neuzeit — hervorgehen lassen. So kann die Weltansicht der Jugendschriften Hegels den Zugang zum System erschließen helfen.

Hegels ganze Gegnerschaft gilt den Lehren und Vorstellungen, die in eine Transzendenz des Göttlich-Unendlichen hinauslaufen, oder denen das Vollkommene ein prinzipiell Jenseitiges ist. Solche Auffassung liegt überall da vor, wo das Herrschafts- und Machtverhältnis letztlich maßgebend für die Gottesvorstellung ist. Der Pfahl des absoluten Gegensatzes wird damit zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, zwischen Wirklichkeit und Ideal aufgerichtet. Das konkrete Dasein des endlichen Wesens wird entwertet, entwürdigt und zugleich wieder, als Gegenüber zur unendlich-allgemeinen Macht des Göttlichen, fälschlich verabsolutiert. — Nicht nur im Gottesbegriff der Kantischen Postulatenmetaphysik, sondern auch schon in Kants Fassung des sittlichen Daseins sieht Hegel solche Denkweise verwirklicht. Die sittliche Vernunft als bloßes Gesetz und Befehl gedacht, bedeutet Herrschaft des abstrakten Allgemeinen über die konkrete Lebendigkeit des individuellen Daseins; der Gegensatz von Begriff (Gesetz) und Wirklichkeit wird zur unüberwindlichen Kluft; das Sein des Menschen, das endliche Dasein wird in sich zerrissen.

Demgegenüber fordert Hegel die „Versöhnung“ des Gegensatzes; Versöhnung nicht nur als eschatologische Hoffnung oder Forderung, sondern als immerdar sich vollbringendes Leben in aller Wirklichkeit. Es muß, bei allem Gegensatz der menschlichen Natur zum Göttlichen, zugleich auch die „Vermittlung“ aufgewiesen werden, die nicht als auf ein Individuum (Jesus) beschränkt, sondern als allgemeiner tiefster Sinn in allem Endlichen verstanden werden muß. Die Welt ist (für den tieferen religiösen Blick) in sich erlöst und geheiligt. Die Menschen sind Kinder Gottes, also von gleicher Natur, ihr Wesen in nichts Fremdem, sondern in Gott findend. Das Heilige der menschlichen Natur erfaßt nur, wer das Wirkliche nicht unter dem Zeichen der göttlichen Macht und Herrschaft, sondern der göttlichen Liebe sieht. Ihm ist das Vollkommene nicht bloße Idee eines Jenseitigen, das außer allem menschlichen Bewußtsein residiert, — sondern vielmehr die schaffende Idee im Wirklichen; im menschlichen Bewußtsein selber sich verwirklichend. „Das Ideal ist im Menschen, ein Bewußtsein seiner eigenen ganzen Natur“; das Vernünftige ist nicht bloße Forderung und Befehl, es ist hier selber wirklich. „Der Glaube an das Göttliche stammt also aus der Göttlichkeit der eigenen Natur; nur die Modifikation der Gottheit kann sie erkennen.“ Dahin also muß Kants Gedanke von der Autonomie des menschlichen Willens und von dem Absolutheitskern in aller praktischen Vernunft fortgebildet werden.

Der Gottesgedanke schmilzt hier zusammen mit dem Begriff des Reiches Gottes. „Diese Idee eines Reiches Gottes vollendet und umfaßt das Ganze der Religion.“ „Im Reiche Gottes ist das Gemeinschaftliche, daß alle in Gott lebendig sind, nicht das Gemeinschaftliche in einem Begriff (abstrakte Allgemeinheit des Gesetzes), sondern Liebe, ein lebendiges Band . . ., Empfindung der Einigkeit des Lebens, in der alle Entgegensetzungen . . . aufgehoben sind.“ Dies Reich (absolute „Harmonie“ der Wesen bei aller Mannigfaltigkeit) als ganzes Eines ist der Geist Gottes — dessen Söhne die einzelnen sind. Hier ist das allgemeine Ideelle und alles Konkret-Persönlich-Wirkliche zu vollkommener Einheit und Versöhnung zusammengegangen. Gottes allgemeiner substantieller Wille hat in den wirklichen Subjekten, in der freien selbsttätigen Gesinnung der Individuen, im göttlichen Leben eines reinen Menschenbundes, „dem freiesten was möglich ist“, konkrete Realität.

Die Personalität Gottes tritt in dieser Auffassung des göttlichen Seins und Lebens zurück. Persönlichkeit ist Spannung und Entgegensetzung. Die religiös-metaphysische Endtendenz ist, „in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden“. Die Ausdrücke der Schönheit, der harmonischen Totalität (ursprünglich an dem Idealbild klassischen Griechentums und seines Daseinsgefühls sich erfüllend) überlagern die religiösen Worte der Versöhnung und Vermittlung; die geforderte Einheit von allgemeiner Idee und konkreter Realität, die Einheit des Vernünftigen und Wirklichen stellt sich unter das Vorbild der ästhetischen Synthesis. Die religiös-metaphysische Erfahrung der höchsten Seinseinheit und Liebesharmonie ist „Anschauung und Genuß der Schönheit“. Religiöse Handlungen sind „das Geistigste, das Schönste“: sie suchen auch die durch die Entwicklung notwendigen Trennungen noch zu vereinigen und die Vereinigung im Ideal als völlig seiend, der Wirklichkeit nicht mehr entgegengesetzt darzustellen. „Die Wahrheit ist die Schönheit, mit dem Verstande vorgestellt, der negative Charakter der Wahrheit ist Freiheit.“ (Von hier wird Hegels Durchgang durch Schellings ästhetisch-pantheistisches Identitätssystem möglich.)

Der hiermit angedeutete Daseinszusammenhang wird vom jungen Hegel näher charakterisiert durch Ausführungen, die um die drei Begriffe des Lebens, der Liebe und des Geistes kreisen. Die Untersuchung des religiösen Bewußtseins treibt in ihrer begrifflichen Auswertung zu einer neuen metaphysischen Betrachtung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen; wenn diese beiden für den Verstand ausschließende Gegensätze sind, so ist das „Geheimnis des Lebens“ eben ihr Zusammenhang. Religion ist „Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut — sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben“. Das Leben als solches, reines Leben ist das unendliche, Eines, ungeteilt, ein schlechthin Einfaches; und das ist das Sein. Die Vielheit ist nichts Absolutes, sondern Durchgangsprodukt der Selbstentwicklung des Lebens; das Reine ist die Quelle aller vereinzelten Leben; Leben stellt sich für sich selbst als Unendlichkeit der Lebendigen oder als eine Unendlichkeit von Gestalten dar. Ein Mensch ist ein individuelles Leben, insofern er ein anderes ist als die Unendlichkeit

der Leben außer ihm; er ist nur individuelles Leben, insofern er eins ist mit aller Unendlichkeit der Leben außer ihm; er ist er nur, insofern das All des Lebens geteilt ist, er der eine Teil alles übrige der andere Teil, er ist nur, insofern er kein Teil ist und nichts von ihm abgesondert. Von dem einigen ungeteilten aber unendlich gegliederten Leben kann ein Glied sich als einen Teil setzen, und von den andern unterscheiden; dieses modifizierte Leben ist als reines Leben in dem reinen All des Lebens; nur als Modifikation setzt es sich anderen entgegen. So sind im „Leben" Getrenntheit und Verbundenheit, Differenz und Identität wesenhaft vereint; Leben ist Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung. Nur von Objekten, von Totem gilt es, daß das Ganze ein anderes ist als die Teile; wenn die besonderen Objekte als Substanzen, jedes mit seiner Eigenschaft als Individuum zusammengefaßt werden, so ist ihr Gemeinsames, die Einheit, nur ein Begriff, nicht ein Wesen, ein Seiendes. Aber die Lebendigen sind Wesen als Abgesonderte, und ihre Einheit ist ebensowohl ein Wesen. „Was im Reich des Toten Widerspruch ist, ist es nicht im Reich des Lebens." Das (religiös-geistige) Verhältnis des Sohnes zum Vater ist nicht eine Einheit, die nur ein Gedachtes ist, Begriff, sondern lebendige Beziehung Lebendiger; gleiches Leben; nur Modifikationen desselben Lebens, nicht Entgegensetzung des Wesens, nicht eine Mehrheit absoluter Substantialitäten. Der Einzelne ist nicht bloß ein Teil des Ganzen, das Ganze also nicht etwas außer ihm, sondern er selbst ist eben das Ganze. Das Sein ist Leben; Leben aber ist Darstellung, Äußerung, Entfaltung in die unendliche konkrete Vielheit persönlich individueller Daseinszentren, aus deren Fülle es sich selber dann in seiner höheren Einheit wieder herstellt. „Das Herausgehen des Göttlichen ist nur eine Entwicklung, daß es, indem es das Entgegengesetzte aufhebt, sich selbst in der Vereinigung darstellt"; religiöses Bewußtsein aber ist eben die entscheidende höchste Vollzugsform dieser Wiederherstellung der Lebenseinheit aus der entwickelten Vielheit und aus den äußersten Trennungen. Alle Spaltungen und Negationen des Daseins, Vernichtung und Tod, Not und Leiden, Verbrechen und Strafe werden von Hegel als Momente der Entwicklungen des Einen Lebens aufgefaßt, als das zum Leben des Unendlichen gehörige Schicksal des Endlichen — das eben in der höheren Vermittlung und Versöhnung „aufgehoben" wird und seine volle Sinnerfüllung findet. Vernichtung des Lebens ist nicht ein Nichtsein desselben, sondern nur seine Trennung; das Leben selber ist unsterblich, und Leben ist vom Leben nicht verschieden; so muß denn jede Trennung sich zuletzt aufheben im All des Lebens (des Reiches Gottes), in dem kein Teil für sich, sondern jeder nur das Leben des Ganzen lebt. — Die höchste Lebensform nun, in der die Einheit des Geschiedenen als selbsttätiges Bewußtsein und höchste Freiheit sich darstellt, ist die Liebe. „In der Liebe hat der Mensch sich selbst in einem anderen wiedergefunden; weil sie eine Vereinigung des Lebens ist, setzt sie Trennung, eine Entwicklung, gebildete Vielseitigkeit desselben voraus; und in je mehr Gestalten das Leben lebendig ist, in desto mehr Punkten kann es sich vereinigen, und fühlen, desto inniger die Liebe sein." In der Liebe „findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben; das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen". Liebe ist vollendetes Leben. — Auf dieser Stufe des Lebens aber enthüllt sich nun das unendliche Leben des Ganzen als Geist. Die absolute Vereinigung des Gestaltet-Unterschiedenen, die absolute Harmonie des Gegensätzlichen ist nur in geistigem Leben. Die „Kluft der Objektivität" fällt dahin zwischen Geist und Geist; einer ist dem andern nur einer und ein anderer darin, daß er ihn erkennt. Nur der Geist faßt und schließt den Geist in sich ein. Und so ist die Wirkung des Göttlichen in allem Leben — Vereinigung der Geister. Gott ist „Geist in allen Geistern"; Gott als Gestalt ist nichts anderes als die Darstellung der die Gemeine vereinigenden Liebe. „Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen", im Gegensatz zu der abstrakten Vielheit, der Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen im Gegensatz gegen dasselbe als seine Gestalt. Der Geist ist „das belebende Gesetz" (im Gegensatz zum toten Gegensatz-Gesetz des transzendenten Gottes oder des kategorischen Imperativs); die schaffende Idee im Wirklichen selbst. Im religiösen Leben wird es

bewußt und offenbar, daß das Sein überhaupt Leben und das Leben Geist ist — daß „eine vollständige Synthese, eine vollendete Harmonie, daß Harmonie und das Harmonische eins sei". Religion erfaßt die Vereinigung im Ideal als völlig seiend, der Wirklichkeit nicht mehr entgegengesetzt. Alle Trennungen und Vielheiten erweisen sich als Selbstentwickelungen und Selbstgestaltungen des Geistes. — Der metaphysische Spiritualismus ist damit, vom Religiösen her, ausdrücklich statuiert. „Wenn ein Gott wirkt, so ist es nur von Geist zu Geist"; und das „Herausgehen des Göttlichen" zur Naturwirklichkeit und zu körperhaft gestaltetem Dasein „ist nur eine Entwicklung, daß es, indem es das Entgegengesetzte aufhebt, sich selbst in der Vereinigung darstellt." Eine Gemeinschaft von Körper und Geist im dualistischen Sinne ist undenkbar, denn Geist und Körper haben nichts gemein, sie sind absolut Entgegengesetzte. In Wahrheit ist alles Körperliche „gestalteter Geist, dessen Gestalt bloß in seiner Entgegensetzung betrachtet, als Körper" sich darstellt. Wirkliches erkennen — heißt ebensoviel als: fremden Geist erkennen. Alles Wirkliche, in seiner Entgegensetzung von Geist und Körper, wie in der innigen „Vereinigung, in welcher ihre Entgegensetzung aufhört, ist ein Leben, das ist, gestalteter Geist." Das Göttliche und das Wirkliche, oder Wirklichkeit und Geist sind — in aller Entgegensetzung — absolute Einheit und Vereinigung.

Mit den religiösen Urmotiven von Hegels Seinsanschauung vereinigen sich Gedanken über Sinn und Substanz des staatlichen und geschichtlichen Lebens. Der Daseinssinn des Menschen erschöpft sich nicht in der religiösen Gemeinde, sofern diese (wie im frühen Christentum) abgelöst gedacht wird, vom realen Wirken in der politischen Gemeinschaft. Mit solchem Verhältnis zum Staat würde vielmehr „eine große Seite lebendiger Vereinigung, für die Mitglieder des Reiches Gottes ein wichtiges Band abgeschnitten, ein Teil der Freiheit, des negativen Charakters eines Bundes der Schönheit, eine Menge tätiger Verhältnisse, lebendiger Beziehungen verloren". Andere Formen und Stufen der aus Entgegensetzungen erblühenden Verbindung zwischen den Geistern treten zu jener höchsten religiösen Liebesvereinigung hinzu. Auch der Staat (etwa im vorbildlichen Leben der griechischen Polis) stellt wahrhafte Einheit und Versöhnung des Allgemeinen und des Besonderen (Individuellen) dar. Das Ganze, das (analog dem Göttlich-Wirklichen des Gottesreichs) nicht abstrakte Allgemeinheit eines bloßen Gesetzes ist, sondern konkrete und machthabende Allgemeinheit eines realen substantiellen Lebens, — verwirklicht und vollzieht sich durch das selbständige und freie Leben der Individuen hindurch. Durch die Gesinnungen der Individuen besteht der Staat und wiederum aus der geistigen Substanz des Staates wird die erfüllte Existenz der Einzelnen gespeist. Das Allgemeine geht auf im Besonderen und das Besondere im Allgemeinen. Das Überindividuell-Vernünftige, das Sittliche z. B. ist hier nicht jenseitige Forderung, sondern konkrete Wirklichkeit. Das Ewige, wahrhaft Unsterbliche des Daseins zeigt sich auch hier nicht in der Form einer abstrakten Vielheit individueller Seelen (das ist für Hegel „niedrige Unsterblichkeit"), sondern als einiges und allgemeines Leben. „Den Republikaner überlebte die Republik, und ihm schwebte der Gedanke vor, daß sie, seine Seele, etwas Ewiges sei." — Zugleich wird aber dieses Leben des Menschen im religiösen wie im staatlichen Zusammenhang als wesenhaft geschichtliches Dasein

begriffen. Vom Aufklärungsgegensatz der immer gleichen „menschlichen Natur“ gegen das „Positive“ religiöser und staatlicher Setzungen in den verschiedenen Zeitaltern geht Hegel über zu einem neuen Wahrheitsbegriff, wonach es zum Wesen des Menschen und des Geistes gehört, „Ewiges“ an „Zufälliges“ anzuknüpfen, oder das Zeitlos-Vernünftige aus dem Zeilich-Wirklichen selbst zu gewinnen. Das Sein des Geistes ist in der Selbstrealisation der Menschheit historischer Prozeß; und die Wahrheit, das Sichaufschließen des Geistes, ist das Ganze dieser geschichtlichen Entwicklung.

Der wahre und wahrhaft allgemeine Begriff der menschlichen Natur läßt „unendliche Modifikationen“ zu; die lebendige Natur ist ewig ein anderes, als der abstrakte Begriff derselben, „und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen“. Menschliche Natur — das ist ein Ideal, eine ewige Idee, ein unendlicher Totalitätsgedanke; ein Ideal der menschlichen Natur „ist aber ganz etwas anders, als allgemeine Begriffe über die menschliche Bestimmung . . . Das Ideal läßt sehr wohl Besonderheit, Bestimmtheit zu“ — eben die unendliche Besonderheit geschichtlicher Ausprägungen. Das Ideelle hat seine Wirklichkeit im Ganzen des geschichtlichen Prozesses; nur eine falsche abstrakte Begriffsbildung kann glauben, „die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der menschlichen Natur in die Einheit einiger allgemeiner Begriffe zusammengefaßt zu haben“. Verfassungen z. B. oder die religiösen Gebräuche verschiedener Zeitalter sind nicht willkürlich-künstliche Setzungen, sondern lebendige Manifestationen eines Geistes, der in einem Volke oder in der Menschheit lebt. Der geschichtliche Wandel ist notwendig im Leben der Wahrheit, sofern sie Wirklichkeit wird. „Es gibt keine Lehre, die nicht unter gewissen Umständen Wahrheit wäre, kein Gebot, das nicht unter gewissen Umständen Pflicht wäre.“ — Die unbedingte Wahrheit ist eben nie in der einzelnen Setzung, sondern im geistigen Zusammenhang des Ganzen.

Von der menschlichen und geschichtlichen Sphäre hat sich Hegels Daseinsgedanke dann auf die gesamte Wirklichkeit ausgeweitet. Im Sinne der Schellingschen Naturphilosophie erlebt er Natur als „das Werk des *ἀνϑρωπου φωτος,* des sich entwickelnden Menschen“; das „Licht“ des Geistes ist schon in der untermenschlichen Welt und macht ihr Dasein aus, ohne noch hier zum Bewußtsein zu kommen. Der Mensch ist „die zum Bewußtsein kommende ganze Natur“. Und nun soll auch hier der Gegensatzgedanke der Versöhnung und Synthese weichen, gegen die Zerreißung des Lebendigen in die abstrakte Vielheit von Dingen und Substanzen die Einheit des Lebens wiederhergestellt werden, gegen das Herrschaftsverhältnis des Menschen zur Natur (nach Art des alten Judentums oder des Fichteschen Naturgedankens), wodurch Natur zum lieb- und rechtlosen Stoff herabgewürdigt wird, die Vermittlung der liebenden Anschauung auftreten, die im Objektiven das Gegenbild des Subjektiven, im Toten das Lebendige, im Äußeren die gestaltete Äußerung und Entäußerung des Ideellen wiedererkennt. Das lebendige Buch der Natur ist Fülle der Wesen, „wie sie untereinander eines vom andern leben, jedes lebt, jedes genießt, sie sind vermischt“; unendliche Mannigfaltigkeit von Zwecken ist in Ein „freundschaftliches Band“ verschlungen. Auch hier

ist Einheit des Allgemeinen (der Gattung, oder des sich verwirklichenden Begriffs) mit dem Besonderen: dem wirklichen lebendigen Individuum. Im Organismus hat die Idee, der Zweck, das Allgemeine unmittelbares äußeres Dasein. In der Durchbildung dieser Gedankengänge verbinden sich bei Hegel, auf dem Boden seiner religiös-spiritualen Anschauung vom universalen, in Gegensätzen sich entwickelnden und wieder einenden Leben, die Organismenlehre Kants und Schellings mit Kernmomenten der Aristotelischen Entelechie als des sich selbst in der Entwicklung des Lebendigen verwirklichenden Begriffs. Der Individualismus des Organischen, wie ihn zum Extrem Leibniz durchgeführt hatte (Unsterblichkeit jeder einzelnen Lebenseinheit) weicht auch bei Hegel dem Universalismus des allgemeinen Lebens: Tod ist nur Trennung für die „Reflexion", das Eine Leben stellt sich aus ihm wieder her; im lebendigen Prozeß der Gattung geht das Individuum zugrunde am Allgemeinen. — Für die Natur überhaupt aber tritt im weiteren Fortgang von Hegels Denken dann ein ergänzender Gedanke hinzu, mit dem er den Kantischen Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich durch eine neue metaphysische Deutung der neuzeitlichen Naturwissenschaft zu versöhnen sucht: das Wesenhafte, dem Wechsel enthobene Bleibende in den „Dingen" sind die Gesetze; also ist das Gesetz, dies Allgemeine, das Ansich der Naturwirklichkeit. Naturerscheinungen sind konkrete Äußerung und Verwirklichung der Naturgesetze. Der Wahrheitskern des materiellen Geschehens liegt nicht in transzendenten Kraftsubstanzen („Dingen" an sich), sondern in den allgemeinen ideellen Strukturen; daher findet denn auch der erkennend-suchende Geist hinter dem „Vorhang" der Dinge — sich selbst.

B. DER ABSOLUTE IDEALISMUS UND DAS SYSTEM DER LOGIK.

Das ausgereifte System Hegels kreist, nicht anders als die Metaphysik Schellings, um den Begriff des Absoluten. Das Absolute ist der einzige und höchste Gegenstand, die „wahre Unendlichkeit" der Grundbegriff der Philosophie; — alles Wirkliche und alle Endlichkeiten müssen als Manifestation und Durchgangsmomente in der Selbstentfaltung des Göttlich-Absoluten begriffen werden. Und wiederum faßt Hegel, indem er sein Weltbild mit Begriffswerkzeugen der neuen metaphysischen Tradition durchklärt, dies Absolute als unendliche *Vernunft* oder als absolute *Idee*. Wie es den Quellpunkt seiner religiösen Anschauung bildete, daß alles menschliche Erleben Gottes die Gegenwart und Selbstverwirklichung des Göttlichen im endlichen Bewußtsein darstellt, so kann er nun die menschliche Vernunft, die Kant in unüberbrückbarer Distanz vom intuitiven Verstande Gottes abheben wollte, nur als Ausschnitt gleichsam und Durchgangsmoment der absoluten und unendlichen Vernunft verstehen. Damit, daß unsere Vernunft sich selbst begreift und selbst um ihre Schranken weiß, beweist sie schon, daß sie in ihrem Grunde über die Schranke und alle bloße Endlichkeit hinaus ist. „Wer von der *nur*

menschlichen Vernunft spricht, der lügt gegen den Geist." Philosophie als Selbsterkenntnis und Selbstkritik des menschlichen Erkennens ist Erhebung der endlichen Vernunft zur absoluten, Durchstoßen des endlich-reflektierenden Geistes zur absoluten Idee und Vernunfttotalität. Die Vernunft ist nur Eine; die Kluft zwischen „unserer" und der Vernunft, zwischen dem Endlichen (unendlich Strebenden) und dem wahrhaft Unendlichen besteht nicht, sie muß als Gliederung im Leben der absoluten Vernunft begriffen werden. Es gibt dann auch kein transzendentes unerkennbares Ansich für die zu ihrem eigenen Grund durchdringende Vernunft. Philosophie ist, auf dem Wege der transzendentalen Reflexion selbst, Metaphysik der Vernunft; aus der absoluten Idee, als der wahrhaften Einheit und Identität des Subjektiven und Objektiven ist alles Sein und Wissen, alle Gestaltungen der Welt wie alle Wesensformen des subjektiven (menschlichen) Erkennens zu begreifen.

Auf diesem Boden erhebt sich nun für Hegel eine neue Forderung. War die endliche Vernunft bei Kant ein Inbegriff von Kategorien und Ideen, Systemzusammenhang von gegenstandkonstituierenden und totalitätenbildenden Funktionen, — so muß jetzt auch die absolute Vernunft als reale Ganzheit ideeller und kategorialer Strukturen verstanden werden. Die bei Kant offen und unbestimmt gebliebene Frage, welche Seinsbedeutung den Kategorien (im Gegensatz zu den sinnlichen Anschauungsformen) über das bloß menschliche Denken hinaus zukomme, wird eindeutig entschieden im Sinne der geschilderten Metaphysik des absoluten Idealismus: die Kategorien sind nicht bloß subjektive Formen des endlichen Erkennens und seiner Erscheinungs-Gegenstände, sondern die Wesensstrukturen des absoluten Erkennens, also der reinen Identität des Subjektiven und Objektiven; — sie sind die Wesensformen des Absoluten selbst! Das Absolute ist nicht leere Identität, aller Bestimmungen und Prädikate bar, sondern konkrete inhaltsvolle Einheit und Unendlichkeit. Weil das Unendlich-Absolute selbst Substanz ist, und ebenso Kausalität, Einheit wie Allheit, Sein und Werden, Leben und Zweck — so stehen auch die Wirklichkeiten, alle Momente des Endlichen, Natur wie Geist, Dinge und Erkenntnisweisen unter der formenden Gesetzlichkeit dieser ideellen (vernünftigen) Strukturen. Die Kategorien alle sind, in ihrem Ursinn, die verschiedenen Definitionen oder Wesensprädikate des Absoluten selbst.

Kants „transzendentale Logik" (die Lehre von den subjektiven Formen des menschlichen Verstandes) wird nun zur „Wissenschaft der Logik", im Sinne eines allem Gegensatz des Subjektiven und Objektiven vorausliegenden Systems der Wesensformen der absoluten Vernunft umgebildet. Diese neue Logik, die das System der reinen Vernunft, aufzurichten hat, ist Metaphysik; genauer: sie ist die Grundwissenschaft der Metaphysik, Ontologie. Ihre Begriffe sind ebensosehr Wesensformen des Seienden, die wirklichkeitsbildenden Funktionen, das allgemeine und notwendige „Ansich der Dinge und des Gegenständlichen überhaupt" — wie

sie apriorische Bedingungen des Erkennens sind. Indem unser Denken in der transzendentalen Reflexion zur absoluten Vernunft durchstößt, erfaßt es in den Denkgesetzen und Denkkategorien die Seinsgesetze und Seinskategorien. Die alte Aristotelisch-mittelalterliche Tradition, die noch in Wolffs Ontologie lebendig war, wird von Hegel, in erklärtem Gegensatz zu den subjektivistischen Tendenzen der Kantischen Vernunftkritik wieder aufgegriffen und in die Systematik des absoluten Idealismus hineingenommen. Auch die Gesetze der formalen Logik (bei der nach Kant der menschliche Verstand „nur mit sich selbst" zu tun hat) sollen nicht bloß als Denkgesetze, sondern zugleich als Zusammenhangsformen des Seienden, als die Vernünftigkeit des Wirklichen (die Schlußgesetze z. B. als Weisen des real-gestaltenden Zusammenschlusses von Besonderem und Allgemeinem in der Wirklichkeit) begriffen werden; sie werden in die neue Logik-Ontologie hineingegliedert.

Hegels idealistische Metaphysik erhält damit die spezifische Form des logischen Idealismus. Die Basis aller Wirklichkeitserklärung wie aller Erkenntnistheorie und Bewußtseinslehre bildet die aller Beziehung auf Raum und Zeit, auf Welt oder Subjekt, Natur oder Geist vorausliegende Sphäre der an sich seienden ideellen Wesenheiten. Der ewige „Begriff", der Logos ist das wahre Wesen, die letztlich tragende und schaffende Substanz. „Der Begriff ist das wahrhaft Erste, und die Dinge sind das was sie sind durch die Thätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs." Nicht die Subjekte produzieren das überindividuelle und zum Sein durchdringende Denken, sondern das substantielle Denken, die Vernunft oder der Begriff, Grund alles Seienden, konkresziert zu Subjekten, setzt sich im einzelnen Bewußtsein durch! Und wiederum: die objektiven, dem Bewußtsein selbständig gegenüberstehenden Realitäten sind nicht an sich seiende Dinge, Substanzen, Kraftmonaden — sondern vielmehr Zusammenfügungen, Verwachsungen ideeller Funktionen, konkretgestaltendes und im Produkt gebundenes Walten des Begriffs. — Der *νοῦς* regiert die Welt; „Vernunft ist ihre Seele", wohnt in ihr als ihre „eigenste Natur, ihr Allgemeines". „Das Denken, wie es die Substanz der äußerlichen Dinge ausmacht, ist auch die allgemeinste Substanz des Geistes." „So greift dasselbe über alles dieses über und ist die Grundlage von allem."

Dieser logische Idealismus der absoluten Vernunftmetaphysik schließt jedes selbständige Prinzip des Außerlogischen von seiner Seinsauffassung wie vom Erkenntnisbegriff aus, — die Kantische „Materie" der Erkenntnis wird ebenso verneint, wie die Materie der aristotelischen Ontologie! Der Stoff ist die gesamte Formheit, und nichts sonst; die Formen der Logik bilden selbst allen Gehalt. „Die logischen Gedanken sind kein Nur gegen allen anderen Inhalt, sondern aller andere Inhalt ist nur ein Nur gegen dieselben. Sie sind der an und für sich seyende Grund von Allem." „Der Begriff ist die unendliche Form oder die freye schöpferische Thätigkeit, welche nicht eines außerhalb ihrer vorhandenen Stoffes bedarf, um sich zu realisieren." Der auf dem Boden des religiösen Geistmonismus erwachsene absolute Idealismus der Vernunft weist (übrigens unter ausdrücklichem Bezug auf die Gotteslehre des Christentums) jeden Dualismus-Rest aus dem antiken Idealismus von sich ab. Das Unvernünftige und Zufällige, das Unbegreifliche hat keine eigene Wirklichkeit. Nur das Vernünftige ist — in vollem Sinne — wirklich. Sofern Reales sich als den Vernunftbegriffen widerstreitend zeigt, muß es als das von der Vernunft selber zum Zweck der höheren Überwindung und Synthese gesetzte Gegenteil ihrer selbst begriffen werden. Das Logische ist alles. —

Inhaltlich stellt die Hegelsche Logik die umfassendste Ontologie und das reichhaltigste Kategoriensystem dar, das die Geschichte der Metaphysik (nicht nur der Neuzeit) kennt. Ihre Errungenschaften und Neuansätze sind heute noch weithin unaus-

gewertet, ein Kommentar fehlt immer noch. Gegenüber der älteren Ontologie- und Kategorienlehre ist von besonderer Bedeutung die Zentralstellung des Werdens als synthetischer Grundkategorie (zugleich als Basis und Grundform für die höheren kategorialen Stufen des Lebens und des Geistes) und die der neuzeitlichen Problemlage in der Metaphysik nun endlich gerecht werdende Begriffsfassung der aktualen („affirmativen") Unendlichkeit. Von den allgemeinen Tendenzen verdient besondere Hervorhebung der Versuch, die Kategorien so universal zu fassen, daß sie, nur mit entsprechender Verschiebung der Gewichtsverhältnisse, wirklich ebenso sehr für die niederen Stufen der Wirklichkeit wie für die höchsten zulangen, ebenso für die Naturbereiche, wie für den Aufbau des Geistes, der Gesellschaft und der Geschichte; — doch ohne die auch in der Neuzeit wieder (zuletzt noch bei Kant) so vordringlich gewordene einseitige Orientierung am Dinglich-Äußeren und Sinnlich-Naturhaften.

Die absolute Vernunft als Totalität der subjektiv-objektiven Kategorien wird nun aber von Hegel nicht gedacht als starres System logischer Formsubstanzen, zusammengehalten durch ein äußeres Anordnungsschema, sondern als eine in durchgängigen Beziehungen und Wechselverhältnissen (deren Schnittpunkt nur gleichsam die einzelnen Kategorien sind) sich vollziehende Aktualität. Die aktualistisch-dialektische Fortführung des Kantischen Anspruchs einer einheitlichen und umfassenden „Deduktion" der Kategorien, wie sie Fichte begonnen hatte, verbindet sich bei Hegel mit dem neuen Begriff des Absoluten, der aus der religiösen Anschauung vom „unendlichen Leben" hervorwuchs. Es kommt (nach dem berühmten Grundsatz der „Phänomenologie des Geistes") „alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen". Soll die absolute Identität nicht leere und abstrakte Einheit sein, aus der die Fülle und Lebendigkeit des Endlichen niemals verstanden werden kann (wie ja denn auch Spinozas Substanzlehre und ebenso Schellings Identitätssystem auf den Akosmismus hinausstreben) — so muß die „Form" des Erkennens, die differenzierende Tätigkeit und Selbstentwicklung in den Begriff ihres „Wesens" hineingenommen werden! Das höchste Allgemeine und Unendliche ist konkrete, nicht abstrakte Allgemeinheit und Identität. Die absolute Vernunft ist absolutes Leben, ewige Aktualität des Erkennens, tätige Selbstorganisation. Vernunft oder Geist (*νοῦς*) ohne Leben und Bewegung ist ein leeres Wort; Sein ist hier vielmehr Werden, Sichvollziehen, Selbstentwicklung der Idee, die im Hindurchgang durch das Sichanderswerden sich mit sich vermittelt, sich (als wahre *causa sui* und zugleich als der wahre Endzweck) selbst hervorbringt. Das Absolute ist nicht nur Sein des Anfangs, sondern ebenso das Resultat unendlicher Entwicklung. — Das alles aber gilt nach Hegel nicht erst für das Absolute, sofern es sich (als „absolute Idee") im Endlichen der Welt manifestiert und im Dasein des menschlichen Geistes ihr selbstbewußt-persönliches Fürsichsein entfaltet, sondern schon für das Absolute in sich selbst, gleichsam vor allem Wirklichkeitsdurchgang und aller Daseinserfüllung. Das „vorweltliche" Absolute rein in sich, nach seinem ewigen Wesen und Ansich betrachtet, im „Äther des reinen Gedankens", als der bloße Begriff, die reine „logische Idee" — ist absolute

Unruhe, in sich pulsierendes Leben, ewiges Werden, unendlicher Prozeß, Evolution in Stufen immer neuen Sichwiederherstellens der geistigen Einheit aus Unterschied und Gegensatz, ein „elementares Kämpfen und Leben". Und eben dieses Werden ist der Inhalt der Logik. Die Kategorien sind die Organe der absoluten Selbstorganisation, Teilmomente und ideelle Konkreszionspunkte im Leben des Logos. Die Logik zeigt, im einheitlichen Stufenbau der kategorialen Wesensformen, die fortschreitende Selbstentfaltung des Begriffs, wie er sich zur Totalität der logischen Idee, des (ontologisch verstandenen) Ideals der reinen Vernunft, wo die Möglichkeit ihre Wirklichkeit an sich selber hat, vollendet. Die absolute Vernunft wird als ein gleichsam fließendes Kontinuum ideeller Wesenheiten gedacht. Aus Fichtes Dialektik der endlichen Vernunft (als der Geschichte des Bewußtseins und seiner kategorialen Schichten) ist jetzt die Dialektik der absoluten Vernunft geworden, deren Kategorien in aufsteigender Teleologie die Lebensfülle des Absoluten selbst darstellen, und dann erst, sekundär, das ideelle Form- und Vorbild der Weltentwicklung und des Aufbaus im endlichen Bewußtsein.

Das dialektische Verfahren wird damit zur umfassenden Methode der Metaphysik überhaupt. Bei Hegel verbindet sich Fichtes Strebens- und Triebdialektik des Bewußtseins und der sittlichen Vernunft mit der antiken Dialektik der Bewegung und des Geschehens überhaupt, gleichzeitig auch mit Schellings Gedanken von der Polarität und Gegensatzspannung in den Naturgesetzlichkeiten; und als ein weiteres Motiv tritt eine metaphysische Grundanschauung vom geschichtlichen Prozeß hinzu, nach der die Kämpfe und die großen Wendungen der Weltgeschichte, wie auch die Wirklichkeit des Weltprozesses selbst, als notwendige Gegensatzspaltungen zwecks höherer Synthese und „Versöhnung" zu verstehen sind. Alle diese inhaltlich bestimmten Wesensformen eines in Gegensätzen und höheren Einungen sich darlebenden Daseinsvollzugs werden nun einheitlich fundiert in dem Gedanken eines dialektischen Gesamtaufbaus der reinen absoluten Vernunft. Die Intentionen der platonischen Ideendialektik, mit ihrem Aufweis relationaler Gemeinschaft und logischer Selbstbewegung der höchsten Wesenheiten werden hineingeschmolzen in den teleologischen Aktualismus des von Kant her erwachsenen Vernunft- und Geistbegriffs. Der alte metaphysische Gedanke von der Koinzidenz der Gegensätze im Absoluten gewinnt wieder neue Form und Bedeutung. Vom Absoluten, das keineswegs (im Sinn der „negativen Theologie" oder der Schellingschen „Indifferenz") als schlechthin prädikatlos zu denken ist, gibt die dialektisch-logische Entwicklung — die Determinationen mit den Negationen zusammenspannend und Bestimmung auf Bestimmung durch die Immanenz des Widerspruchs hervortreibend — den wahren Vernunftbegriff. Die allgemeine Realität des Widerspruchs wird von da Grundsatz der Ontologie; nicht nur an bestimmten dem Denken sich entziehenden Momenten des Wirklichen (z. B. dem zeitlichen Werden, der Bewegung), sondern in aller Wirklichkeit überhaupt, ja schon in den ideellen Wesenheiten und damit im Vernunftprozeß des Absoluten selbst ist der Widerspruch das vorwärtstreibende, entfaltende, alle Erfüllung und Versöhnung bedingende Prinzip. Wenn das gewöhnliche Verstandesdenken, unter dem Gesetz vom Widerspruche stehend, das Widersprechende zum nicht Vorhandenen erklären will, so ist es vielmehr Aufgabe der philosophischen Vernunft, die über das Einzelne, Bedingte, Endliche hinausschaut auf das wahrhaft Allgemeine, Unbedingte und Unendliche, und die auch in der „Logik" die einzelnen Kategorien in die Totalität der unterschiedenen und gegensätzlichen Denkbestimmungen hineinzufügen hat, — die fundamentale Wirklichkeit des Widerspruchs im Seienden überhaupt anzuerkennen und zu begreifen. Vernunft ist selbst nichts anderes als das

höhere Aufheben fest gewordener Gegensätze, bei voller Anerkennung ihrer Gegensatz-Gespanntheit; sie ist die Überbauung aller das Wirkliche wie schon das Logische durchziehenden Antinomien (von denen die kosmologischen Unendlichkeitsantinomien und die logische Antinomie des Unendlichkeitsbegriffs selbst Beispiele sind) durch höhere Einsicht in den genetischen Lebenszusammenhang der auseinanderklaffenden Momente. Die dialektische Methode ist selbst die sich entfaltende Vernunft, oder der sich explizierende, sich selbst bewegende „Begriff".

Mit dieser Anerkennung des Widerspruchs hat Hegel, wie in jüngster Zeit besonders betont und herausgearbeitet worden ist (Kroner, N. Hartmann), in das Gewebe seines „Panlogismus" doch auch einen bedeutsamen Einschuß von Irrationalismus aufgenommen. Das Logische, als Logik der absoluten (nicht der bloß endlichen) Vernunft gefaßt, birgt in sich selber das Alogische, dem endlichen Erkennen Widerstrebende. Von dem metaphysischen Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts ist Hegels Ontologie, bei allem Anspruch reiner Apriorität des Aufbaus, wesenhaft getrennt. Die geforderten und beanspruchten synthetischen Lösungen in Hegels dialektischem Denken unterscheiden sich grundsätzlich von aller „klaren und deutlichen" Einsicht nach Art der mathematischen Konstruktion und der Kombinatorik gegebener Begriffselemente. Die Unbegreiflichkeit wird im Begreifen, das Antinomische in der Synthese bewahrt. Die ganze Wahrheit kann sich nur in der nie ausschöpfbaren und an keiner Stelle zum endlichen Resultat fixer Begriffe zu verdichtenden Selbstbewegung und Selbstvertiefung des Denkens enthüllen.

C. DER ÜBERGANG ZUR WIRKLICHKEIT UND DER NATURBEGRIFF.

Die logische Idee rein als solche liegt allem Endlichen und seiner Gegensätzlichkeit von Natur und Geist voraus; die absolute Idee in ihrer vollen Selbstverwirklichung hat ihre Daseinsweisen in Natur und Geisteswelt. Durch die Vermittlung des Endlichen wird das Unendliche zur „Wirklichkeit" gebracht. Zum Wesen der Idee oder zum Leben Gottes gehört eben nicht nur das ewige Selbstwerden des Logos, gleichsam „ein Spielen der Liebe mit sich selbst", sondern ebensosehr das offenbarende Heraustreten und Erscheinen des Ideellen im Wirklichen, im ganzen Reichtum der entwickelten Form. Das Absolute trägt im eigenen ungeteilten Wesen zugleich die Formtendenz des auseinanderlegenden entfaltenden Erkennens; die absolute Vernunft will immerdar sich objektiv werden und sich selbst durchdringen; das Ansichsein des Systems der Gedankenformen will zum Fürsichsein des bewußten Geistes werden. Die Idee ist Wille zur Welt. Alle Kontraktion setzt Expansion voraus. Im unendlich entfalteten und eben darin wieder doch zur Einheit und Totalität des Göttlichen zurückkehrenden Leben der Geisteswelt (des Reiches Gottes) vollendet sich der Endzweck, enthüllt sich die Substanz ganz als Subjekt.

Das Eine Leben des ideellen Allgemeinen spezifiziert sich also zur unendlichen Vielheit und Mannigfaltigkeit des Wirklichen. In unendlich vielen Tropfen spiegelt die Welt das Leben der Idee. Nur in Unterschiedlichkeit und Gegensatz ist die Konzentration und Konkretion des geistigen Fürsichseins möglich; die wechselseitige Trennung und Ausschließlichkeit ist von ihm unabtrennlich. Zu jenem „Spielen" der Liebe tritt

„der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen". „An sich ist jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es kein Ernst mit dem Anderssein und der Entfremdung sowie mit dem Überwinden dieser Entfremdung ist. Aber dies Ansich ist die abstrakte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu sein, und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird." Die Tiefe und Schärfe der Gegensätze, Spaltungen und Kämpfe ist letzte Formbedingung für die Verwirklichung und Selbstvertiefung des Geistes zum ganzen Reichtum seiner unendlichen Entwicklungen.

Die Basis aber alles Auseinandertretens des unendlichen Lebens in Vielheit, Mannigfaltigkeit und Gegensatz des Endlichen ist die Natur, die Welt des räumlich-zeitlichen Außereinander. In ihr zuerst gelangt die logische Idee, das untrennbare Ineinander absoluter Denkbestimmungen zur Wirklichkeit eines in Dingen, Vorgängen, Einzelwesen aufgesplitterten entzweiten Daseins. Der Stufenbau ist der reale Untergrund und die reale Vorarbeit für das Ringen des Geistes, der sich vom sinnlich-naturhaften Bewußtsein des einzelnen Ich durch die Stufen der Bildung bis zur höchsten religiösen und metaphysischen Gewißheit erhebt. Der Weltbau, unzeitlich-ewiger Prozeß der Selbstverwirklichung der Idee, ist Ein großer Entwicklungszusammenhang von niederen zu höheren Stufen; in jeder Wesensform und Stufe des Wirklichen liegt die „Bestimmung", über sich hinauszugehen zu dem Höheren, als der „Wahrheit" und Erfüllung ihrer selbst. So ist nun die Natur, in der Gesamtheit ihrer Schichten, dem Geiste gegenüber ein niederes Sein, das aber zur Verwirklichung des Höheren vorausgesetzt ist und in sich selbst den inneren Drang des Übergangs zum Geiste trägt.

Natur hat also im Rahmen des Hegelschen Idealismus ihre eigene Realität dem endlichen Bewußtsein gegenüber, nicht anders als bei Kant und Schelling, und im Gegensatz zu Fichte. Natur ist das Absolute selbst in bestimmter Existenzweise. Naturphilosophie als eigene reale „Wissenschaft der Philosophie" neben und vor der Philosophie des Geistes (aber selber gegründet auf das allgemeine Fundament der Logik-Ontologie!) hat die im Räumlich-Wirklichen erscheinende Vernunft, hat das Vorhandensein der Idee in allen Stufen des Naturseins aufzuweisen. Aber zugleich wendet sich Hegel gegen alle Naturvergötterung des Pantheismus. Die äußere Welt hat rein für sich genommen kein Verhältnis zu Gott; erst vom menschlichen Geiste, der aus der Natur hervorwachsend sich über sie zu Gott erhebt, wird sie in die ihr zukommende Beziehung eingesetzt. Natur ist Durchgang und Mittel zur Realisation und Ausbreitung des Geistes; der Sinn ihres Daseins geht zuletzt darin auf, daß der Geist sie erkennt, in ihr (diesem äußeren Realen) seinen eigenen Reflex erblickt, an ihr die Selbsterkenntnis seines Wesens gewinnt.

Natur ist Daseinsweise der Idee. Aber sie ist ihr Gegenbild und Widerpart, nicht ihre eigentliche Verwirklichung. Die für die Selbstentfaltung des Ideellen notwendige Vielheit und Andersheit stellt sich in der materiellen Ausbreitung der raumzeitlichen Welt des Objektiven noch als bloßes Außereinander und Vereinzelung dar, als absolute, für sich selbst ohne Subjektivität seiende Äußerlichkeit und Substantialität — ein

Wirkliches außer und ohne Gott, gleichsam ein Abfall vom Göttlich-Geistigen. Die Idee ist hier „in der Unangemessenheit ihrer selbst mit sich", „in der Form des Andersseyns", der Negation ihrer selbst. Ein äußerster Abstand zum Ineinander des Ideellen und zur Innerlichkeit des Geistes liegt hier vor. — Aber dieser Abfall und Abstand liegt im teleologischen Leben der Idee begründet. Die Idee bewährt sich als frei und geistig nur, indem sie sich aus Einschränkung zur Absolutheit wieder herstellt. „Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschließen, dieses Andere aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurückzunehmen, um Subjektivität und Geist zu sein." Gott kann nur so zum Geiste werden oder als Geist sich manifestieren, „daß er das Verschlossene zum Andern seiner selbst macht" und wieder „aus dem Abfall als Sieger zurückkehrt". Der Geist bringt sich aus den Voraussetzungen, die er sich macht, hervor; die Voraussetzung aber ist Gegensatz; der Widerstand, der Kampf. Die Selbstbejahung, Selbstentfaltung, Selbstbefreiung des Geistes fordert zuvor die Selbstentfremdung, Selbstverneinung.

Damit ergibt sich für Hegel die prinzipielle Unvollkommenheit der Natur, bei aller Herkunft aus dem Logisch-Idealen und aus ihm allein. „Die Natur ist an sich, in der Idee göttlich; aber wie sie ist, entspricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; sie ist vielmehr der unaufgelöste Widerspruch." Erst in der Geisteswelt, im Walten der Geschichte ist vollkommene Versöhnung des Ideellen und Wirklichen, wahre Selbstdarstellung des Begriffs im Individuellen, Synthese des Notwendigen mit dem Zufälligen, die volle Wirklichkeit des allgemeinen unsterblichen Lebens im Fürsichsein. In der Natur dagegen steht die Notwendigkeit im Ganzen und in den Gesetzen einer begrifflosen gleichgültigen Zufälligkeit im Besonderen und Einzelnen entgegen; vergebens sucht unser Erkennen auch im Detail des Naturgeschehens Regel, Wesensbestimmtheit, Zweckzusammenhang. „In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur seine ungebundene zügellose Zufälligkeit, sondern jede Gestalt für sich entbehrt des Begriffs ihrer Selbst." Diese „Ohnmacht" der Natur gegenüber der Aufgabe, den Begriff darzustellen und festzuhalten, erweist sich besonders in der vollkommenen Abhängigkeit (und also Unfreiheit) ihrer Einzelexistenzen von äußeren Bedingungen und Einflüssen. „Die Zufälligkeit und Bestimmbarkeit von außen hat in der Sphäre der Natur ihr Recht." Die Selbständigkeit und das Fürsichsein der einzelnen Körper und Produkte ist nur scheinhaft. Selbst das organische Individuum — an sich bereits ein Übergang zur Subjektivität, zur selbständigen Abgeschlossenheit und freien Entwicklung des Lebens, zum Eins- und Ineinandersein bei aller Vielheit der Organe, zur unmittelbaren Existenz der Idee als Zweck, des Begriffs als inneres erzeugendes Wesen — selbst das lebendige Individuum hat keine wahre dauerhafte Wirklichkeit. Es geht zugrunde an der Gattung, erliegt der gegenseitigen Störung wie die materiellen Dinge sonst; der Weltprozeß geht gleichgültig darüber weg. Nur der Tod löst hier den Widerspruch und die Unangemessenheit des Einzelnen zum Allgemeinen (des Individuums zur Gattung); — aber der Tod ist keine synthetische Versöhnung, kein bewahrendes „Aufheben" des Gewesenen im Bleibenden. Natur hat keine im Fortschreiten und Hinausgehen selbst bewahrende Geschichte. Selbst im Ganzen und Allgemeinen vermag sie nicht, den Begriff in seiner Ausführung festzuhalten; allenthalben sind die wesentlichen Grenzen (die vom Begriff bestimmten festen Typen) durch mittlere und schlechte Gebilde vermischt, und ein Gesetz des Fortgangs, der Entwicklung für die Reihen und Stufungen der Körper und der Lebensformen gibt es nicht. Der Widerspruch des Daseins bleibt in der Natur unaufgelöst. Und eben darum treibt der Weltprozeß hinaus über diese Sphäre in das Reich des Geistes.

D. DIE PHILOSOPHIE DES GEISTES UND DER GESCHICHTE.

Der absolute Wendepunkt des Weltprozesses liegt im Erwachen des Bewußtseins. In der Innerlichkeit des erlebenden erfahrenden erkennenden Ich wird das im äußeren Realen ausgebreitete Universum, die „auseinandergeworfene Totalität der Vielheit" wieder zurückgenommen ins Ineinander- und Einsein des Ideellen. Das bloße Außereinander wird vernichtet im Übergreifen des wissenden Bewußtseins über die Außenwelt. Zugleich tritt die Idee aus der Daseinssphäre äußerer Abhängigkeiten in die der inneren Freiheit, der selbsttätigen Verwirklichung des Wesens, der um sich wissenden Erfüllung der „Bestimmung". Indem aber so die Vielheit der Dinge und Lebenszentren zur Vielheit wissender und vernunfthaft wollender Ichwesen durchreift, bricht in ihnen und aus ihnen der tiefere Lebenszusammenhang hervor, der sie zu *geistigen* Wesen, zu freien Teilhabern und persönlichen Individuationen von übergreifend-allgemeinen geistigen Wirklichkeiten macht. Nun erst tritt die vollkommene Vereinigung des allgemeinen Wesens und der besonderen Erscheinung als Wirklichkeit zutage. Das Einzelne erhebt sich hier, in seinem Selbstvollzug, hinauf ins Allgemeine und macht es damit offenbar; das Allgemeine stellt sich dar in der Besonderung des individuellen Lebens, wird aber als dies Geistige und Allgemeine nur gewußt (und also wirkliches „Fürsichsein" des allgemeinen Wesens!), sofern der Einzelne die absondernde Begrenzung in sich negiert. Mit der Erhebung des Bewußtseins zu den geistigen Zusammenhängen und Zielen beginnt die Wiedererhebung des Endlichen, das wirkliche Fürsichwerden der an sich seienden Vernunft als der unendlichen und allgemeinen. So ist der „Geist" das Absolute in seiner *wahren* Existenz — wirkend in seinem Wesenselement: der Freiheit. Des Geistes Bestimmung ist „Aufhebung" der Natur; d. h. nicht Flucht vor ihr, Entfremdung, Vernichtung, sondern die schauende und handelnde Erhöhung und Verklärung in den geistigen Ursinn, Vermittlung zum Göttlichen, Wahrheit enthüllendes Idealisieren des Äußeren und Materiellen. Durch den Geist, als die erfüllende Blüte und Frucht aller Weltwirklichkeit überhaupt, wird das Wesen des Absoluten als absolute Selbstanschauung wahrhaft offenbar. So ist die Metaphysik des Geistes das Kerngebiet aller Weltphilosophie.

Das Dasein des Geistes baut sich in Stufen auf — in Entwicklungsbestimmungen, die nicht (wie in der äußeren Natur) als besondere Existenzen gegeneinander zurückbleiben und eigene Wirklichkeitsbereiche bilden, sondern die „wesentlich nur als Momente, Zustände, Bestimmungen an den höheren Entwicklungsstufen" leben. Nur in der philosophischen Abstraktion läßt sich die wesenhaft *konkrete* Natur des Geistes in ihre Schichten auseinanderlegen. Fichtes Ausgangsgedanke vom wirklichen Selbstbewußtsein als einem untrennbaren Ineinander vielfältig sich stufender Funktionen wird von Hegel zum Begriff geistiger Weltwirklichkeit überhaupt geweitet. Die Stufen seiner Philosophie des Geistes sind gedacht als dialektisch ineinander verflochtene und in der jeweiligen Überwindung das Überwundene lebendig bewahrende, „aufhebende" Organisationsstationen der Selbsterkenntnis des Geistes — nicht bloß als des persönlich

individuellen, sondern, darüber weit hinaus, des übergreifend allgemeinen, zuletzt des absoluten Geistes. Das Wahre ist das Ganze des Prozesses, die durchlebte Fülle der Gesichte, nicht bloß das Resultat, der Gipfel. Geist ist Leben, das in sich alle Teilaspekte und Durchgangsstadien erhält, durchklärt. Alle Gegenstände und Daseinsgestaltungen, die der Geist auffaßt, durchlebt, aus sich herausstellt, sind ebensoviele Mittel und Wege seiner Selbstentfaltung, Selbsterfahrung, die Weisen seiner „Bildung". Die Begriffe der Erkenntnis und Selbsterkenntnis werden bei Hegel so universal gefaßt, daß sie alle Erlebnisweisen und Gegenstandsarten des Willens und des Gemütes (z. B. sittliche, ästhetische, religiöse) ebenso umspannen, wie die spezifisch intellektuellen Tätigkeiten! Durch alle Gegenstands- und Welt-Anschauungen hindurch, die auf dem Boden menschlichen Bewußtseins sich vorfinden oder herausgestalten, erfährt dieses Bewußtsein sich und seine eigenen tieferen Gründe, sein eigenes Ansich. Die Daseinsgründe des Bewußtseins (zuletzt das Absolute selbst), heben sich durch sie hinauf ins Licht des Wissens.

Die niederste der Stufe ist die des natürlich-sinnlichen Umweltbewußtseins, auf der das Ich in seiner endlichen Vereinzeltheit sich an die unfaßbare Mannigfaltigkeit des Gegebenen zu verlieren scheint; die höchste: das religiös-metaphysische Sichoffenbaren des Göttlich-Absoluten im Medium des zur höchsten Bewußtheit durchklärten, über alle Endlichkeit hinaus gehobenen Menschengeistes. Der Entwicklungsgang des Geistes — dieser Prozeß der Selbstbefreiung von der Gebundenheit des kreatürlichen Ich bis zum vollendeten, die Welt zu Gott erhebenden Sichspiegeln des Absoluten im einigen Reich der Geister — ist fortschreitende Selbstvertiefung (Re-flexion, beginnend mit der wissenden und wollenden Rückbiegung des einzelnen Bewußtseins auf sich selbst und seinen Wesenskern, vom Umwelt- zum theoretischen und praktischen Selbstbewußtsein), und eben damit zugleich fortschreitende Ausweitung des Endlich-Einzelnen zum Unendlich-Allgemeinen. (Das individuelle Bewußtsein reift zur gesetzerkennenden Vernunft, zum überindividuellen Recht, zum allgemeinen Willen.) Die „Seele", Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Freiheit und Selbstand des einzelnen Vernunftwesens bezeichnet nur eine (fundamentale) Grundform des Geistes — den „subjektiven Geist"; über ihre Vereinzelung und Endlichkeit hinaus führen die Daseinsstufen des „objektiven" und des „absoluten" Geistes; — in ihnen aber kommt die substantielle Allgemeinheit und die, geistige Wirklichkeiten schaffende Dynamik der Vernunft erst eigentlich zutage.

Das universale Thema der geistlichen Entwicklung ist die Freiheit — diese verstanden in dem höchst umfassenden und inhaltvollen Sinne der autonomen Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung der Vernunft in allen ihren Anwendungsbereichen! Alle Kultur, alle Herausbildung sozialer, ästhetischer, religiöser Lebensformen und Gestalten bedeutet für Hegel Tat der Freiheit, Autonomie in der Erscheinung. „Die Freiheit hat das Vernünftige überhaupt zu ihrem Gehalt." — In der Mitte dieser umfassenden Philosophie der Freiheit steht auch bei Hegel (wie bei Kant und Fichte) die Metaphysik der Sitten. Der Kerngedanke aber dieser neuen Metaphysik der Sitten ist die Lehre vom „objektiven Geist". An den Problemen des rechtlichen und sittlichen Bewußtseins hatte Fichte die für das 18. Jahrhundert maßgebend gebliebene atomhafte Auffassung vom Einzelich (als in sich abgeschlossener und selbstgenugsamer Seelenmonade) überwunden und war, in dem Gedanken der wesensmäßigen Eingefügtheit jedes konkreten Selbstbewußtseins in ein Gewebe wechselseitiger „Anerkennungen" und „Aufforderungen", zu einer neuen Metaphysik des sozialen Geistes vorgestoßen. Diese Tendenz

setzt Hegel nun in großem Stile fort. Im Stufengang des Geistes (wie ihn erstmalig die „Phänomenologie d. G.“ darstellt) werden die Stadien wechselseitiger Beziehung zwischen den Bewußtseinszentren — von der äußersten Entfremdung und Gegensätzlichkeit des Kampfes auf Leben und Tod über die Sozialzusammenhänge von Herrschaft und Dienst, über die Formen rechtlichen Anerkennens und Vertragens, sittlichen Achtens, Bejahens, verzeihenden Verstehens bis zur höchsten Verbundenheit der religiösen Bruderliebe und Gemeinschaft — durchschritten. In allen diesen Lebensformen gewinnt der Geist eine Realität, die über die Subjektivität der Iche und ihrer Bewußtseinserlebnisse weit hinausliegt. Eine vielgestaltige objektive Welt, die überpersonale Wirklichkeit der Gesellschaft, der Kultur, der geschichtlichen Mächte tut sich auf — eine andere Welt und Objektivität als die der sinnlich gegebenen Natur (denn sie steht dem Bewußtsein nicht zunächst als Fremdes gegenüber, sondern läßt in jedem Zuge die Wirksamkeit menschlicher Gedanken und bewußter Willensintentionen spüren), aber darum nicht weniger wirklich und objektiv als jene. Ja hier tritt erst die eigentliche „Wirklichkeit“, die eigentliche Selbstdarstellung des Wesenhaften in Erscheinungen, zutage. Nur eine Teilverwirklichung der Freiheit ist die sittliche Moralität des Einzelnen, die sich dem unbedingten Allgemeinen des Gesetzes gegenüberfindet und es dann strebend in den eigenen beschränkten Willen aufzunehmen sucht. Die volle Wirklichkeit der Freiheit zeigt sich in den Lebensmächten der Familie, des Volks, der Gesellschaft, des Staates — in diesen überpersonalen Organismen, deren Lebensentfaltung in höherem erfüllterem Sinne als bei den Organismen der Natur selbsttätige Verwirklichung von allgemeinen Zwecken und Ideen ist. Hier ist (z. B. in den Sitten, Anschauungen, Gesetzen, Idealen, Bildungsformen einer lebendig-geistig sich fortzeugenden Gemeinschaft) das Allgemeine mit dem Einzelnen innig und untrennbar vereinigt: selbsttätige Anteilnahme und vertrauende Gesinnung der vielen Einzelnen, ihre freie Mitarbeit und ihr Sicheinsfühlen mit dem Ganzen ist der Pulsschlag des Gesamtheitslebens! Hier tritt die Zufälligkeit der äußeren Bedingungen zurück; die innere gehaltvolle Notwendigkeit (konkrete Allgemeinheit) eines geistigen Lebenssinnes, einer universalen menschlichen, menschheitlichen „Bestimmung“ wirkt sich in den Besonderungen des Zusammenlebens aus, bis in die Einzelheit und scheinbare Zufälligkeit persönlich-individueller Anschauungen und Wollungen hinein. Das Ideelle, Sinnhafte, Vernünftige lebt in den Ganzheiten des Menschendaseins als konkrete substantielle Wirklichkeit; das Sollen, die Idee, die ewige Bestimmung ist kein abstraktes Jenseits, sondern konkrete Immanenz, aus deren Lebenssubstanz das einzelne Bewußtseins- und Geistindividium sich nährt.

Der hiermit gegebene neue Begriff des Geistes trägt ausgesprochen universalistischen Charakter (durchaus konform einer Ontologie, für welche der Begriff das Ansich alles Realen ist). Die Individuation ist kein zentrales Anliegen und Problem für

Hegel, und wenn er, dem allgemeinen Gang der neuzeitlichen Metaphysik entsprechend, von der „Materie“ als eigenem *principium individuationis* den Ideenformen gegenüber nichts mehr wissen will, so sucht er andererseits doch auch nicht den Formen-Individualismus der Monadenlehre fortzuführen. Das Allgemeine selber will er als „konkret“, den allgemeinen Geist als („allgemeines“) Individuum fassen. In seiner Auffassung der geistigen und geschichtlichen Wirklichkeit erscheint das Individuum meist als das Vergängliche, als Durchgang und Mittel, als funktionierendes Organ des allgemeinen Geistes, das im Fortgang des Lebens in den Fluß des Ganzen wieder eingeschmolzen wird. Seine geistige Leistung lebt fort, nicht es selbst. Das Postulat der Unsterblichkeit der individuellen Seele wird als Ausdruck einer im Endlichen verhafteten und mit dem Unendlich-Allgemeinen entzweiten Bewußtseinslage angesehen; der wahre Begriff des „ewigen Lebens“ soll darin verfehlt sein. Auch der Ausdruck der „Seele“ oder der „Geister“ wird durch Hegel vom Individuum ins Allgemeine transponiert — so wenn er die dialektischen Momente und Selbstbewegungen als „Seelen“ benennt (sie seien aber „etwas Höheres“), oder wenn er die geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrer geschichtlichen Reihe als das „wahrhafte Geisterreich“ bezeichnet — „das einzige Geisterreich, das es gibt“. — Aber dieser Universalismus Hegels scheidet sich doch scharf von der Geistesmetaphysik jener alten (meist an Aristoteles sich anschließenden) Lehren von der „Einheit des Intellekts“, in welchen der Geist als solcher, das reine Wesen, nichts mit Individualität zu tun hat und nur durch die Verbindung mit der Materie ins Besondere verstrickt wird. Hegel sucht eine höhere Synthese zu den Antithesen eines solchen abstrakten Henismus einerseits und des (nach seiner Auffassung) abstrakten Pluralismus der Monaden-Seelen andererseits. Das Phänomen des „objektiven Geistes“ zeigt ihm den Weg: der Geist ist Wesen und Substanz der personalen Individuen, aber er selbst gewinnt seine Wirklichkeit und sein lebendiges Dasein auch nur durch ihre Freiheit und Selbsttätigkeit! Die Subjektivität persönlicher Gesinnung und individueller Selbstgestaltung ist wesenhaftes Aufbau- und Strukturmoment im Sein, d. h. im Lebensvollzug des Geistes selber! Im Element und auf der Basis des (einzelnen) Bewußtseins reift der Geist zu seinem eigenen Wesen als Fürsichsein aus. Unmöglich, seine ewige substantielle Allgemeinheit von der Besonderheit und Individualität der freien Persönlichkeiten abzutrennen. In der neuen Metaphysik der übergreifenden sozialen und geschichtlichen Realitäten wird die große Ursprungserrungenschaft des Idealismus: die Zentralstellung des Selbstbewußtseins und der selbsttätigen Person nicht preisgegeben.

Mit der Lehre vom objektiven Geist tritt die geschichtliche Welt in den Mittelpunkt von Hegels Metaphysik des Geistes und damit der Wirklichkeitsmetaphysik überhaupt. Kein Denker hat vorher so tief Geschichte als eigenes Seinsbereich, ein zweites Universum neben der Natur begriffen. Geschichtliches Werden ist für Hegel die höchste eigentlichste Form des „Lebens“; die wahre Wirklichkeit dessen, was in Natur und individueller Seele sich nur unvollkommen äußern kann. Das dialektische Werdenspathos gipfelt in einer Metaphysik des geschichtlichen Gesamtlebens; der logische Idealismus erfüllt sich im historischen Idealismus. In der metaphysischen Auswertung und Ausdeutung der geschichtlichen Realität steht Hegels Philosophie schlechthin einzig in der Geschichte der Systeme da.

Die großen Organismen des Geistes, die staatenbildenden kulturerzeugenden Völker haben ihr Leben, ihr Aufblühen und Sichgestalten und das Erfüllen ihrer ewigen Bestimmung in der Zeit. Die Völker, ihre Staaten und Kulturen gehen nicht gleichgültig nebeneinander und nacheinander

her, sondern ihr vielgestaltiges Leben ist Ineinanderwirken durch Kampf und Auseinandersetzung, Gegensatz und höhere Synthese. In solchem Ringen bilden sich die großen Zeitperioden der Weltgeschichte heraus; aus zeitlichem Vergehen wächst fruchtbare versöhnende erhöhende Neubildung unmittelbar hervor. — Von solchen Wahrnehmungen her gibt Hegel dem ursprünglich streng zeitlos gemeinten Urbegriff des Idealismus von der (teleologisch-dialektischen) „Geschichte" des Bewußtseins und des zum Selbstbewußtsein sich durchringenden Geistes überhaupt zugleich die Wendung ins Zeitliche. Geschichte im prägnanten Sinne ist an die Zeit entäußerter Geist. Aber die Zeit ist hier nun nicht mehr (wie in der Natur, zusammen mit dem Raum) bloße Form der Äußerlichkeit, der Trennung, des Vergehens — sondern zugleich die alle geistigen Synthesen und Wirklichkeitserfüllungen ermöglichende Dimension des Aufbewahrens, lebendigen Hineinbeziehens des Vergangenen ins Gegenwärtige, verklärenden „Aufhebens" der überwundenen Beschränktheit in der umfassenderen Zukunft. In zeitlicher Entwicklungsdialektik, im zeitlichen Ringen der Weltgeschichte erfüllt sich die Lebendigkeit des Geistes zur vollen Wirklichkeit.

Das geschichtliche Leben jedes Volkes ist Teil- und Durchgangsmoment eines umfassenden Prozesses: der Weltgeschichte; jene großen überpersonalen Subjekte und Träger des Geschehens sind Gliedfunktionen im Einen Leben des „Weltgeistes", des Geistes der „Menschheit" überhaupt. Das Thema dieses zeitlichen Gesamtprozesses ist das Thema des Geistes überhaupt: Freiheit als Beisichselbstsein, als Selbstgestaltung zur Selbstdurchklärung. In dem geschichtlichen Kampf der Ideen (der zu den geistigen Systemen von Staaten, Kulturen, religiösen Daseinsfassungen sich durchorganisierenden Volksgeister) vollzieht sich das Wirklichkeitsleben der Einen Idee, als die Geschichte ihres Selbstbewußtseins, als das Fürsichwerden des Ansich. Auch für diese zeitliche Entwicklung gilt, daß das Wahre das Ganze ist — das ganze Leben, in der Fülle seiner in jedes neue Reifen mit hineingenommener Perioden, die ganze Weltgeschichte also als die große geduldige und zähe Arbeit des Weltgeistes in seiner inneren Auseinandersetzung mit sich selbst.

Diese geschichtliche Ansicht hat äußerst wichtige Konsequenzen für den Begriff der menschlichen Vernunft und ihrer Kategorialstrukturen. Nach Hegel stellt jedes Zeitalter auf eigene Art den Organismus der Vernunft heraus. Nicht nur die Leistungen und Werke, sondern die Denkformen und Ideen selbst sind notwendig verschieden in den verschiedenen Etappen der Geschichte, und die ganze Wahrheit liegt in keiner einzelnen Stufe, sondern im Leben des Ganzen. Auch die Vernunft hat ihre Evolution; sie darf nicht (wie in der Aufklärungsmetaphysik oder bei Kant, ja in aller Vernunftmetaphysik bis dahin!) als ein zeitfremdes, konstantes System vom geschichtlichen Werden des gesamten Menschenwesens abgesondert werden. Was sie ihrer Idee nach von Ewigkeit her ist, das wird sie für sich selbst und wirklich-wirksam erst im Werdegang geschichtlicher Arbeit.

In Hegels geschichtlicher Wirklichkeitsansicht tritt nun auch ganz der

metaphysische Optimismus zutage, der im absoluten Idealismus („Panlogismus") teleologisch-dialektischer Prägung angelegt war. Der weltgeschichtliche Prozeß ist Einer, und dieser Arbeitsgang des Geistes ist der sinnhaft-notwendige Weg seiner Selbstvollendung. Geschichte ist in jedem Punkte, auch im Niedergang und Untergang, aufs große Ganze angesehen — Fortschritt. Im Kampfe der Völker und Kulturen geht jeweils aus der niederen Freiheitsform die höhere hervor; die Weltgeschichte ist das Weltgericht. Der Geist geht seinen sicheren Gang; auf jeder Stufe seiner Selbstentwicklung wird wirklich, was der Vollkommenheit des Ganzen hier am besten dient. Im Gegensatz zur Vernunft-Ohnmacht der Natur bricht hier die Allmacht der Vernunft, des sich gestaltenden Begriffs zur vollen Wirklichkeit durch. Alles geschichtlich Wirkliche ist vernünftig, alles Vernünftige verwirklicht sich. Die Zufälligkeit der Individuen mit all ihren eigenwilligen Trieben und Leidenschaften ist eingeordnet einem höheren Plan, der sich durch sie hindurch, ohne ihr Wissen meist, verwirklicht. Auch die großen, nach eigenen Plänen strebenden und führenden Persönlichkeiten der Geschichte sind in Wahrheit Werkzeuge, Geschäftsführer des Weltgeistes. Was nicht in diesen Zweck- und Sinnzusammenhang sich einfügt, ist gar nicht „wirklich" (mit der Erscheinung geeintes, in ihr sich ausprägendes Wesen), sondern „faule Existenz", — der „Schutt des Daseins" der vergeht, während die wirkliche Geschichte alles Wesenhafte bewahrt und in der fortzeugenden Entwicklung des unsterblichen Geistes fortleben läßt. — Alles Negative des menschlichen Daseins aber, Zerstörung, Leiden, das Böse selbst gehört zur dialektischen Entwicklung der Geschichte. In ihrem Werdens- und Lebenssinne findet Hegel die Grundmotive seiner Theodizee. Zum Leben gehört das Sterben; das Negative ist im fortwährenden, fortschreitenden Übergang zum Höheren notwendiges Moment des Positiven. Geschichte ist Kampf und Überwindung; das Tragische des Daseins gehört zur Selbstverwirklichung des Geistes. Immer aber ist ja auch Versöhnung, Selbstvollendung auf dem Wege — der weltgeschichtliche Prozeß nimmt die beschränkten Gegensätzlichkeiten in sich auf, macht das geschehene Böse ungeschehen, erweist die Sinnotwendigkeit der überwundenen Etappen.

Die höchsten vollendenden Schichten des geistigen Daseins faßt Hegel unter den Begriff des „absoluten Geistes". In ihrer Mitte steht die Religion, als das Durchbrechen des unendlichen Lebens selbst und der vollkommenen Versöhnung zur Bewußtheit in den endlichen Subjekten und deren realer geistiger Gemeinschaft. Hier gewinnt Gott, als die mit der Welt versöhnte und alles endliche Dasein durch die Trennungen und den unendlichen Schmerz hindurch absolut einende Idee die Wirklichkeit des Fürsichseins; die Substanz ist ganz und gar Subjekt, das Absolute absoluter Geist geworden, die Wahrheit in unendliche Gewißheit aufgenommen. Indem Gott dem endlichen Bewußtsein sich offenbart, wird er sich selber offenbar. Auch hier ist beides untrennbar ineinander ver-

flochten: die überpersonale übersubjektive Einheit des Geistes und die selbständige Innerlichkeit persönlichen Erlebens und Gestaltens. „Was als mein Tun erscheint, ist alsdann Gottes Tun und ebenso auch umgekehrt." Der tiefere Einheitszusammenhang der göttlichen und menschlichen Vernunft, des unendlich-allgemeinen Lebens und der Besonderheit der Freiheitsindividuen reift zur lebendigen Bewußtheit und Gewißheit durch. Gott ist kein transzendentes Ding und Wesen jenseits des Menschen und des menschlichen Bewußtseins, sondern er lebt in diesem als seine eigene höhere Natur und wahre Substanz. In der unendlichen Spiegelung endlicher Geister wird das Absolute Gott und Reich Gottes zugleich.

Die Abstempelung dieser seiner Lehre als „Pantheismus" hat Hegel schroff zurückgewiesen. Wie Schelling sucht er den Gegensatz der theistischen Transzendenz und des Immanenz-Pantheismus in dem höheren Prinzip eines konkreten Monotheismus aufzuheben. Der Gegensatz Welt-Gott muß ewig aus dem Absoluten hervorgehen, ohne zum Dualismus versteinert zu werden. Wenn die Welt, der Inbegriff des Endlichen in ihrem ewigen und notwendigen Hervorgang aus der göttlichen Selbstoffenbarung begriffen werden soll, so heißt das keineswegs, daß Gottes Leben selber in der Welt aufgehe und daß die Welt als solche göttlich sei! Die Idee in sich (die Idee der Logik) bleibt allem Weltgeschehen transzendent und überlegen. Ihr absolutes Sichdenken, diese schöpferische Selbstbewegung bis zu den konkretesten und subjektivsten Seinsformen (Kategorien) erweist sich als in sich beschlossene absolute Persönlichkeit, die ihre eigene ewige Lebensentwicklung in sich selbst hat. Sofern aber andererseits die Idee doch auch sich in der Welt entfaltet, in ihr das eigene Wesen äußernd und offenbarend (von der Materie bis hinauf zum Sichwissen Gottes im absoluten Geist), ist sie zwar überall in der Welt gegenwärtig, als ihre Wurzel und ihr eigentliches Leben — aber nie fällt sie einfach und unmittelbar mit der Existenz des Endlichen zusammen. Natur wie Geist tragen in ihrer bloßen Existenz die Zufälligkeit in sich; die Endlichkeit als solche muß an ihnen erst negiert und durch die Negation das Göttliche herausentwickelt werden. Das Nichtsein des Endlichen ist das Sein des Absoluten. Die wahre Bejahung des göttlichen Lebens in der Welt muß ihren Weg durch Weltverneinung nehmen. Die Welt selbst ist nicht Gott, nicht göttlich; sie ist erst durch die Tat des Geistes zu Gott zu erheben, mit Gott zu versöhnen.

Die Sphäre des absoluten Geistes befaßt neben der Religion im eigentlichen Sinne die Kunst und die Philosophie (Metaphysik) als Wissenschaft des Absoluten. Kunst ist das Absolute in unmittelbarer sittlich-objektiver Existenz, Idee im Wirklichen, Unendlichkeit im endlichen Produkte angeschaut. Schellings ästhetisch-religiöser Weltgedanke wird von Hegel in die Selbstverwirklichung des Geistes aufgenommen. Auch Hegels Metaphysik der Kunst entwickelt sich als ein umfassendes und durchgegliedertes Stufensystem der Künste und Kunstgattungen, in welchem jeder einzelnen Kunst ihre besondere und unvergleichliche Funktion für das bildhaft anschauende Erfassen des Weltwesens und Daseinssinns zukommt. — Die höchste Vollendung des absoluten Geistes findet Hegel, über Kunst und Religion hinaus, in der Philosophie. Da das Thema der Weltentwicklung das Selbstbewußtsein oder das Sichwissen des Absoluten ist, so muß die letzte Erfüllung über gegenständlich-ästhetische Anschauung und über subjektive Glaubens- und Gemütsgewißheit vom Unend-

lichen hinaus im selbstgewissen und methodisch sich durchklärenden Wissen der Vernunft gesucht werden. Hegels schrankenloser Glaube an die Fassungskraft der menschlichen Vernunft, die nach ihm in der reinen dialektischen Spekulation alle Widersprüche und Antinomien überwinden und, bei aller Endlichkeit der Basis, des Unendlichen selber fähig werden kann, läßt ihn das philosophisch-systematische Begreifen als das Endstadium im Stufenaufbau der Versöhnung und Synthese fassen. Das System der Philosophie ist die vollkommen durchgeklärte Selbstdarstellung des ewigen Organismus und Systems der absoluten Vernunft. Die Logik ist das Sichbegreifen des Absoluten im Medium des philosophierenden Geistes; und das Erkennen der beiden philosophischen Realwissenschaften befreit durch ihr allseitiges Aufdecken der Vernunft im Werden der Natur und Geisteswelt endgültig die Idee von der unwahren Existenz und Zufälligkeit des Endlichen. Über die Religion hinaus hebt Metaphysik die Welt zu Gott empor und bringt die sich im Denken selbst nach ihrer inneren Notwendigkeit erfassende, in der Gewißheit strengen Wissens sich ganz besitzende Versöhnung. — Auch diese Metaphysik des philosophischen Erkennens wird zugleich im historischen Prozeß gedacht, und damit der Geschichte der Philosophie ein völlig neuer Sinn gegeben. Die philosophischen Systeme der Geschichte in ihrer zeitlichen Abfolge gehen, in großen Zügen wenigstens, den Weg der dialektischen Notwendigkeit. Philosophiegeschichte ist fortschreitende, in Gegensätzen und Synthesen sich vollendende Selbsterkenntnis des Absoluten. Die von den Philosophen herausgearbeiteten und zu gegensätzlichen Systemen ausgestalteten Weltanschauungen der verschiedenen Zeiten und Völker sind die (jeweils beschränkten und frühere Beschränktheit überwindenden) Anschauungen des Weltgeistes selbst — ihre Kette das „wahre Geisterreich". Auch hier ist das Vergangene im Gegenwärtigen als aufgehobenes Moment lebendig und jederzeit in seiner eingeschränkten Wahrheit und Notwendigkeit begreifbar. Die Wahrheit selber ist das Ganze des Prozesses; das wahre philosophische System die vollkommene, umfassende, die Widersprüche dialektisch auflösende Synthese jener in der langwierigen geduldigen Arbeit der Geschichte herausgetretenen Systeme.

Hauptwerke: Theologische Jugendschriften (hrsg. v. H. Nohl, Tübingen 1907); Phänomenologie des Geistes; Wissenschaft der Logik; Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse; Grundlinien der Philosophie des Rechts. — Darstellungen: W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels (Diltheys Schriften, Bd. IV); K. Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, 2 Bd. 1898—1901 u. ö.; H. Falkenheim, Hegel (in Große Denker, hrsg. v. Aster, 2. Bd. Leipzig 1911). R. Falckenberg, Die Realität des objektiven Geistes bei Hegel; Leipzig 1916. B. Heimann, System und Methode in Hegels Philosophie; Leipzig 1927. N. Hartmann, Hegel; Berlin 1929.

VII. BEGLEITER UND AUSLÄUFER DER IDEALISTISCHEN BEWEGUNG.

Dem metaphysischen Werk der drei großen Führer des deutschen Idealismus kommt, nach der Größe der Konzeption wie nach der Fruchtbarkeit der Problemansätze, nichts gleich was zu ihrer Zeit oder in ihrer Nachfolge geschaffen worden ist. Gewiß ist eine Menge wichtigen (und heute allzusehr vernachlässigten!) metaphysischen Gedankenguts enthalten in den Schriften jener Denker, die in den weiteren Begriff des nachkantischen Idealismus noch mithineingehören, sowie der anderen, die von ihm ausgegangen und dann in eine andere Geisteslage und Weltansicht hineingewachsen sind. Aber die schlechthin überragende Bedeutung, die Fichtes, Schellings oder Hegels Werk unmittelbar neben die Systeme des Descartes, Spinoza oder Leibniz stellt, kommt ihnen keineswegs mehr zu. Unsere Darstellung kann daher nun in knapperem Umriß zeichnen.

1. SCHLEIERMACHER, KRAUSE, BAADER.

A. Keiner der Idealisten hat die neuen Kerngedanken von Vernunft und Selbstbewußtsein so fest verbunden mit dem Spinozismus, wie Schleiermacher. Auch er sucht, in enger Verwandtschaft mit Schellings Identitätssystem, die höhere Synthese für Idealismus und Realismus. Die „Demut der Religion" läßt ihn „einen andern Realismus ahnen", als den, welchen der Idealismus „mit so vollem Recht sich unterordnete". Die Hingabe an das Universum muß die Autonomie des Selbstbewußtseins in sich einschmelzen; — Spinozas Welthaltung wird dabei Vorbild.

Der Stufengedanke tritt zurück. Reales und Ideales sind zwei gleichberechtigte und parallele Modi des absoluten Seins. Die beiden großen Wirklichkeitsbereiche der Natur und der Vernunftwelt (jedes ein Ineinander von Realem und Idealem, Dinglichem und Geistigem, nur mit entschiedenem Vorwiegen des einen oder andern) stehen einander selbständig gegenüber. Das erkennende und handelnde Bewußtsein greift über sich hinaus auf das ihm Transzendente. Die Formen der Erkenntnis (Kategorien, Raum und Zeit, Strukturen der formalen Logik) haben ihre genaue Entsprechung in Prinzipien und Verhältnissen der äußeren Wirklichkeit. Wissen ist nicht nur Übereinstimmung des Denkens mit sich selber und wiederum der denkenden Subjekte miteinander, sondern Übereinstimmung mit dem Sein. — Diese Übereinstimmung stellt sich nun aber nach Schleiermacher her auf Grund und Anlaß von realen Einwirkungen, von Affektionen des Geistes (in seinen organischen Funktionen) durch die Außenwirklichkeit, die Welttotalität. Anders als für Spinoza ist ihm die Welt, dies Ganze von Natur und Geist, trotz aller Gegensätzlichkeit des Idealen und Realen ein durchgängiger Wirkungszusammenhang. Wie Natur auf Vernunft, so wirkt auch wieder Vernunft auf Natur; — der ganze Aufbau der Geschichte und Kultur entsteht doch eben in solchem ins Reale (oder Realideale) übergehenden Handeln der Vernunft! So wird der alte Realismus des kausalen und dynamischen Seinsgedankens (ans 18. Jahrhundert und an Kant deutlich anklingend) mit der Vernunftmetaphysik verbunden. Vernunft ist einheitliches allgemeines Sein oder Leben, das sich in der Vernunfttätigkeit der Indi-

viduen äußert, in ihnen — bei aller Verschiedenheit der Organisationen und Anlässe — ihre ideellen Formen übereinstimmend zu Bewußtsein und Begriff bringt und durch sie die Welt umgestaltet.

Der Weltzusammenhang, als gegenseitige Bestimmung von Natur und Vernunft, fordert den Rückgang auf den letzten Einheitsgrund des Realen und Idealen. Daß die Begriffe der erkennenden Vernunft den substantiellen Formen und Kausalgesetzlichkeiten der Natur konform sind, und weiter, daß das äußere Sein die Zweckstrukturen des Vernunfthandelns aufzunehmen vermag — das muß verstanden werden aus der ursprünglichen Identität von Sein und Denken. Daß es solche Identität geben muß, erfahren wir (doch noch in relativer Spaltung) im eigenen Selbstbewußtsein. Von da gilt es überzugehen zum Gedanken der absoluten Identität. Wie das Ich als Grund aller Einzeltätigkeiten und Gegensetzungen erfahren wird, so muß Gott als die Ureinheit der Welttotalität gedacht werden. Das alte Motiv vom Einheitsgrund des Harmonie- oder Kausalzusammenhangs der Welt verbindet sich bei Schleiermacher mit dem idealistischen Ausgang vom Ich als dem in uns unmittelbar sich aufschließenden Subjekt-Objekt; — Leibniz und Wolff mit Fichte und Schelling.

Die Welt ist Wirkungszusammenhang und allseitiges Ineinander von Idealem und Realem; Gott ist Einheit über allen Gegensätzen und Grund allen Zusammenhangs. Aber diese gegensatzlose Einheit des Absoluten kann nun nach Schleiermacher nie wirklich durch den Gedanken gefaßt, begrifflich oder durch intellektuelle Anschauung erkannt werden. Sie ist für uns bloße, niemals (auch nicht in unendlicher Annäherung) erfüllbare „Idee“ — wenn auch notwendige und realitätversichernde Idee und nicht nur ein subjektives Bedürfnis unserer Vernunft! Gott ist real und ideal vorausgesetzt in allem Wissen, und er wirkt in uns als Einheit der Ideen, als Gewissen; — aber er selbst wird nicht gewußt, denn Wissen bewegt sich eben notwendig in Gegensätzen. Alle Zuteilung von Eigenschaften an die Gottheit (so auch die Charakterisierung als persönliches Wesen) ist philosophisch, als verendlichende Hineinziehung des schlechthin Gegensatzlosen in die Gegensätze, zu verwerfen.

So erhebt sich schon in Schleiermacher eine bedeutsame Reaktion gegen den idealistischen Gewaltanspruch auf adäquate Erkenntnis des Absoluten durch die philosophische Spekulation. Kants kritische Einschränkung der endlichen Vernunft wird neu vernehmlich; die Selbständigkeit persönlicher und kirchlicher Religionserfahrung (und der darauf sich gründenden Theologie) wird jener unbedingten Überordnung des Wissens über den Glauben, der absoluten Vernunftwissenschaft über die Religion entgegengestellt.

Allerdings hat Schleiermacher diese Tendenz keineswegs einheitlich durchgeführt. Insbesondere auch verhindert die so statuierte Erkenntnistranszendenz des Göttlichen bei ihm nicht eine Zusammenspannung von Gott und Welt, die faktisch seine philosophische Lehre näher an den Spinozistischen Pantheismus heranrückt, als irgendeins der idealistischen Systeme, in seiner Ganzheit betrachtet. Was Schleiermacher gegen den Pantheismus (z. B. des Schellingschen Identitätssystems) vorzubringen hat, betrifft mehr den Erkenntnis- und Deduktionsanspruch solcher Philosophien vom All-Einen, als die inhaltliche Seinsvorstellung. Gott (die „reale Negation aller Gegensätze“) und Welt („Totalität der Gegensätze“) sind für Schleiermacher Korrelatideen; die eine ist nicht

ohne die andere zu denken. Wie die Weltvielheit als ein Ganzes und eine Allheit nicht anders gedacht werden kann, denn in Gott, so ist Gott ohne Welt ein „leeres Phantasma". Die göttliche Kraft wird in der Allheit des Endlichen vollkommen dargestellt; alles in Gott Mögliche ist auch wirklich. „Wenn Gott über die Welt hinausragte, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und wenn die Welt über Gott hinausragte, so wäre etwas in ihr nicht gottbedingt." — Das idealistische Übergewicht des Spiritualen über das Materielle tritt in diesem Totalitäts-Monismus zurück. Die wahre Gottesidee denkt Gott nicht als das rein Ideale, sondern als das über dem Gegensatz Stehende. Entsprechend wird denn auch die göttliche Kausalität in der allseitigen Bedingtheit alles Endlichen durch den Natur- und Weltzusammenhang gesucht; die „schlechthinige Abhängigkeit" jedes Einzelwesens ist gleicherweise Abhängigkeit von Gott wie vom Universum. — So bleibt auch für Freiheit und Persönlichkeit (trotz aller Hervorhebung des Individuellen und Eigentümlichen im Sittlichen und Religiösen) nicht viel Raum. Was frei geschieht, kann ebensosehr als Wirkung der äußeren Ursachen im gottgewirkten Weltzusammenhange angesehen werden. Alles geschieht notwendig, oder besser: alles ist ebenso notwendig wie es frei ist; Freiheit heißt nur die innere Notwendigkeit, das Sichentwickeln aus dem eigenen Keim. Die Einzelwesen, auch die geistigen, sind nur wandelbare Zustände im Leben des Universums; gegen den Fluß des Weltprozesses kann nichts Endliches sich behaupten, auch nicht Personen. Der Anspruch ewiger Fortdauer des Individuellen wird abgewiesen; wahre Unsterblichkeit ist das „ewige Leben" im Einswerden mit dem Unendlichen, mitten in Gegenwart und Endlichkeit. — Das Ganze aber in dem der Einzelne aufgeht, ist, eben als Totalität der göttlichen Wirksamkeit, vollkommen. Das Schlechte ist immer nur das im Verhältnis zu höheren Entwicklungsformen Unvollkommenere. Für Schleiermachers Ethik (als metaphysische Realwissenschaft, welche das Handeln der Vernunft auf die Natur darzustellen hat) gibt es keinen absoluten Gegensatz von Gut und Böse, sondern nur das Mehr und Weniger in der Vollendung des Organisierens. Auch in diesem Punkte ist er Spinozas Haltung nahe genug gekommen.

B. Die Metaphysik von K. Chr. Fr. Krause geht (sehr im Gegensatze zu Schleiermacher und in engster Verwandtschaft zu Schelling und Hegel) ganz von der Überzeugung aus, daß das Absolute („Wesen") durch unsere Vernunft erschaut und durch die philosophische Spekulation nach seiner inneren Wesenheit erkannt werden kann. Philosophie ist ihm nicht Weltweisheit, sondern primär Gotteswissen oder Wesen-Lehre. Alles Wissen von Endlichem ist möglich nur auf der Basis eines Vernunftzusammenhangs mit dem Unendlichen; auch die Selbstgewißheit des Ich hat die Idee und Gewißheit des göttlichen Lebens zum Untergrund. Das ursprüngliche Wissen ist das vom Unendlichen, alles Wissen von Endlichem ist sekundär und bedingt; Endlichkeit ist ein negativer Begriff, das Unendliche der positive. „Wesen" ist aber keineswegs identisch mit dem unendlichen Grund oder Inbegriff des Endlichen! Den Pantheismus jeder Form — auch den bei Schelling und Hegel wieder wirksamen — will Krauses Wesenlehre überwinden. Von Gott als „Urwesen" (d. h. als Weltgrund) ist „Wesen" selbst zu unterscheiden. „Wesen-als-Urwesen" ist außer der Welt, aber zugleich als Grund auf sie, als das Begründete, bezogen und in ihr sich offenbarend. „Wesen" an sich dagegen liegt über solche Gegensatzverbundenheit hinaus und ist ein „Höherganzes" jenseits aller Dualität und Relation. Theismus und Pantheismus werden versöhnt und überhöht durch den „Panentheismus" (den Terminus hat eben Krause

geschaffen) oder die „All-in-Gott-Lehre". Gott ist nicht selbst die Welt, noch ein außer ihr Seiendes; sondern er faßt, nach seiner Wesenheit über sie hinausreichend und ihre Gegensätzlichkeiten erhaben überragend, die Welt in sich. Gott als Wesen erkennt und will nur sich selbst, ist absolutes Innesein vollkommener Persönlichkeit; erst Gott als Urwesen erkennt, fühlt, will die Welt und ist „in sich, unter sich, und durch sich" Leben der Dinge in der Zeit.

Die reine Wesenschauung also faßt Gott vor aller innern Gegenheit und Vielheit. Aber das heißt nicht, daß das Absolute hier nur negativ als Indifferenz zu fassen wäre. Das eine und ganze Wesen zeigt sich (analog der Icheinheit im Selbstbewußtsein) als „Gliedbau" von Wesenheiten; im Gotteswissen ergeben sich uns die höchsten Kategorien und Grundsätze, und damit die Prinzipien aller Natur- und Geisteswissenschaften. Die Wesenswesenheiten sind die Seinskategorien schlechthin. Metaphysik als „Grundwissenschaft" ist (wie bei Hegel!) zugleich philosophische Theologie und allgemeine Ontologie; in ihrem Rahmen arbeitet Krause sein neues Kategoriensystem heraus. — Unter den ersten höchsten Wesenheiten steht neben der Einheit die Selbstheit (Unbedingtheit) und die Ganzheit (Unendlichkeit) Gottes. Geht man nun von der fundamentalen Wesenlehre zur „Urwesenlehre", und damit dann weiterhin zum Begreifen der zeitlich-weltlichen Dinge aus der Anschauung Gottes als Urwesen über — so zeigen sich die großen Wirklichkeitsbereiche als offenbarendes Darleben jener höchsten Wesensbestimmungen. Die Grundwesenheit der Natur ist Ganzheit; sie ist unendliches Kontinuum in Raum und Zeit, ein Ganzes der Kraft und des Einen Lebens, das alles Besondere, auf allen Stufen des Kosmischen und des Organischen, in sich gebunden hält. — Der Natur gegenüber steht, als Offenbarung der göttlichen Selbstheit, die Vernunft (Autonomie!) oder das Geisterreich — auch dies ein unendliches und einziges Zeitwesen, das aber in sich eine unendliche Reihe selbstbewußter Vernunftwesen oder Seelen begründet und enthält. Im persönlichen Selbstbewußtsein und freien Wollen des Individuums offenbart die göttliche Selbstheit sich ganz, im Ebenbilde. So hat denn auch, bei aller tragenden Ganzheit der Vernunft, das Sonderleben der Einzelseele unendliche Dauer; in der unendlichen Entwicklung der Einzelwesen schaut Gott die Geschichte seines Selbstheit-Lebens an. Der Wesenskern des Individuellen liegt über alle Zeitbestimmungen hinaus.

Natur und Vernunft (auch bei Krause gleichwertig und in harmonischer Durchdringung einander gegenüberstehend) haben ihre höchste Einheit im Menschen. Der Mensch ist Einheit („Verein-Wesen") von Leib und Seele, oder von Natur- und Vernunftwesen; die höchsten Produkte der beiden Göttlichkeitsbereiche: der vollkommenste Organismus und die Aufgipfelung der Vernunft zum Selbstbewußtsein sind hier ineinander verschmolzen. So ist die Anthropologie („Verein-Wesen-Lehre") neben Vernunftwissenschaft und Naturphilosophie die dritte Grundwissenschaft der aus der Urwesenlehre hervorgehenden Wirklichkeitsphilosophie. Die Menschheit als die Eine Ganzheit — ein großer individualer (in Teilindividuen sich gliedernder) Organismus und ein unendliches Leben der (nicht auf das Erdendasein eingeschränkten) Geschichte — drückt ebensosehr die Selbstheit als Geistwesen wie die Ganzheit als Leibwesen aus. Sie ist, in ihren immer neuen schöpferischen Ineinsbildungen des Sinnlichen und Geistigen, Naturrealen und Idealvernünftigen, höher als Natur und Vernunft, die äußerste Synthese von Freiheit und Notwendigkeit, der Gottesstaat.

Von hier aus wird die Philosophie der Geschichte zum abschließenden Hauptteil des Wirklichkeitssystems, zum Gipfel aller Weltwissenschaft. Die Grundkategorie von Krauses Geschichtsphilosophie ist der Begriff des Lebens; und ihre Eigentümlichkeit besteht nun darin, daß die alte Analogie zum Einzelleben (z. B. schon bei Augustin!) nun einmal metaphysisch durchgeführt wird. Dem reinen Entwicklungs- und Fortschrittsprinzip tritt in der Lehre von den Lebensaltern der Gedanke wesenhaften Aufsteigens und Wiederabsteigens jedes Lebensverlaufes entgegen. Eine rückläufige Bewegung muß auf den Fortgang vom Keimleben zur Jugend und zur Lebensreife folgen; das gilt nicht nur für das organisch bedingte Individuum, sondern ebensosehr für die interpersonalen und überpersonalen Träger des Geschehens, für alle Stämme und Völker, wie schon für Ehen und Freundschaften! Darum ist doch das Werden in der Zeit nicht sinn- und ziellos. Der Übergang zu Greisenalter und Verfall ist kein absolutes Ende, sondern zugleich die Annäherung zu neuer Geburt und höherem Dasein. In allen Lebensaltern wie in den Folgen der Lebenszyklen bricht unerschöpflich immer Neues aus der Ewigkeit hinein in die Zeit.

C. Auch Franz von Baader sucht in der Metaphysik vor allem die spekulative Erkenntnis Gottes. Alle Philosophie ist religiöse Philosophie, alles Denken muß mit Gott beginnen. So ist auch ihm die Grundwissenschaft zugleich Logik (Lehre vom schöpferischen Logos) und Theologie. Aber zugleich fordert er strengere Unterscheidung des menschlichen vom göttlichen, des geschöpflichen vom schöpferischen Denken, als sie z. B. bei Schelling und Hegel gegeben war. Gegen die subjektive Selbstgewißheit des Bewußtseins und das Pathos der Vernunftautonomie setzt er die Überzeugung, daß unser Wissen immer nur Teilhaftig-Sein am göttlichen Wissen darstellt. Der Mensch ist nicht Selbstwirker und Selbstwisser, sondern sein Wissen ist (wie sein Gewissen) Mit-Wissen mit Gott, seine Vernunft ein Vernehmen. Des Menschen Denken und Wissensgewißheit ist nur möglich auf Grund seines Gedacht- und Gewußt-werdens. *Cogitor ergo cogito et sum* — das, und nicht Descartes' Grundsatz, ist die höchste, jedem Zweifel entzogene Gewißheit. So ist denn in unserm wirklichen Wissen von Gott zuletzt Gott selbst wie der Vernommene, so der Vernehmende.

Im Gottesbegriffe Baaders hat der spiritualistische Idealismus (von Fichte her) allein die Oberhand. Gott ist Geist; das Sein des Geistes aber, in seiner eigensten Realität genommen und nicht nur nach modalen Äußerungen, ist Wissen und Selbstbewußtsein! Sein ist Erkennen, Erkennen ist Zeugen, Hervorbringen; — so ist denn alles geschöpfliche Dasein ein Gewußt- und Erkanntwerden durch Gott. — Die Auffassung aber, daß Gott Selbstbewußtsein und Persönlichkeit erst im Sichwissen und Von-ihm-Wissen der endlichen Geister erlange, ist zu verwerfen. Der Idealismus muß von der pantheistischen Verstrickung befreit werden. Die Welt ist kein notwendiger ewiger Durchgang für das Zusichkommen Gottes; sie ist freie Schöpfung, von unserm Wissen nicht mehr genetisch zu begreifen und zu konstruieren, sondern nur noch faktisch hinzunehmen. Jenseits und vor der Weltbeziehung kreist das Leben Gottes in sich selbst — als ein sich selbst erzeugendes Selbsterkennen und Sichoffenbaren, als ewige „geformte, sich formierende, durch ihre innere Unterscheidung oder Gliederung sich durchführende und hiermit in sich selber immer wiederkehrende aktuose und pulsierende Einheit". — Ein großer Teil der Spekulationen Baaders gilt nun der begrifflichen Fassung dieses ewigen Prozesses (die deutsche Mystik und besonders J. Böhme weisen ihm dabei die Wege); von ganz besonderer Bedeutung ist dabei das Durchdringen des voluntaristischen Motivs (vor

Schellings Philosophie der Freiheit). Das Offenbarungswerden in Gott ist Willensprozeß, der unergründliche Wille gebiert sich in den faßlichen Willen, um von dort als Geist zu sich zurückzukehren. Vor allem ist es das Persönlichkeitsmoment (im Trinitätsgedanken), das auf das voluntative Prinzip des Lebens weist: Selbstheit und Eigenheit entstammen der „Natur" in Gott, als einem *desiderium sui*, der ewigen Sucht und Begierde zur Offenbarung. — Auch in der Weltphilosophie dann ist der Wille die schaffende und bildende Macht.

Dem spiritualistischen Theismus entspricht bei Baader eine Weltauffassung, die (in schroffem Gegensatz zu Schleiermacher und Krause) dem Geiste den unbedingten Primat vor dem Natürlich-Materiellen zuspricht. Die Welt der Kreaturen ist ihrem ursprünglichen Wesen nach rein immateriell. Die Materie, die Weltausbreitung und -zersplitterung in Raum und Zeit, ist Folge eines intelligiblen Sündenfalls der Kreatur. Daß unsere Wirklichkeit und Existenz nicht die wahre ist, erhellt vor allem am Wesen der Zeit, in der wir uns finden: die nicht (wie die „wahre" Zeit) Einheit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist, sondern ein immer Zerfallendes ohne wirkliche Gegenwart, das in ihr Existierende mit Notwendigkeit der Negation, dem Tode entgegenführend. — Gerade die materielle Wirklichkeit und Zeitausdehnung aber gibt wieder auch dem Menschen Gelegenheit und Basis der Wiederaufrichtung. Das Ziel und die Bestimmung seines Lebens ist, sich von der Materie zu befreien, sich und die Kreatur überhaupt wieder zu Gott zu führen und im Zeitleben selbst sich über das Zeitliche zu erheben.

Schleiermacher, Dialektik, hrsg. Jonas 1839; neue Ausgabe v. Halpern, Berlin 1903. Krause, Vorlesungen über das System der Philosophie 1828; 2. Auflage, Prag 1869 und Leipzig 1889; Geist der Geschichte der Menschheit oder Vorlesung über die reine, d. i. allgemeine Lebenslehre und Philosophie der Geschichte; 1843; 2. Auflage, hrsg. v. Hohlfeld u. Wünsche, Leipzig 1904. Baader, Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes; aus B.'s Schriften zusammengetragen von Fritz Hoffmann, Amberg 1835.

2. DER SPÄTERE SCHELLING, CHR. H. WEISSE UND J. H. FICHTE.

Von den Systemen der idealistischen Denker geht schließlich eine neue Bewegung aus, die, immer stärker auf Revision der Prinzipien hindrängend, bei aller tiefen und dauernden Verwurzelung im Idealismus doch eine andere Position und ein anderes Vorgehen heraufführt: der „spekulative Theismus". Ein breiter Kreis von Denkern nimmt daran teil, und die Auswirkungen erstrecken sich noch weit über die Mitte des 19. Jahrhunderts. Die entscheidenden Vorkämpfer und bleibenden Führer sind auf der einen Seite Schelling in der letzten, über Jahrzehnte ausgedehnten Phase seiner Entwicklung, und andererseits, gleichzeitig, Weisse und der jüngere Fichte.

Die ernste Bedeutung dieser Bewegung für die Geschichte der Metaphysik ist von dem späteren 19. Jahrhundert vielfach gänzlich verkannt worden, trotz der eindringlichen Hinweise und Zusammenfassungen durch E. v. Hartmann. In der Gegenwart hat ein neues Interesse dafür eingesetzt; die wichtigste Frucht bisher ist das vor allem Weisse gewidmete Buch von K. Leese über die „Philosophie und Theologie im Spätidealismus". Schon der mit guten Gründen eingeführte Titelbegriff rückt diese neue Metaphysik nach ihrem sachlichen Gewicht unmittelbar an die Systeme der großen Blütezeit heran. Die gemeinsame Tendenz dieser Denker geht auf eine kritische Umbildung des Idealismus im Sinne einer tieferen Herausarbeitung der personalen Existenz und der persönlichen Freiheit — sowohl in der Sphäre des Absoluten wie in der des endlichen Geistes- und Geschichtszusammenhangs. Die pantheistischen und universalistischen Tendenzen im Identitätssystem und besonders in Hegels Panlogismus werden bekämpft von den Gegebenheiten

der religiösen Erfahrung her. Ein neuer Blick auf die konkrete Mannigfaltigkeit des Wirklichen in Natur- und Menschengeschichte trifft zusammen mit einem Durchschlagen des Leibnizischen Individualismus durch die nachkantischen Traditionen. Der „konkrete Theismus" und eine umfassende Philosophie der Persönlichkeit ist nun das Ziel. — Eine methodische Wendung ist damit unmittelbar verbunden, mit der diese Bewegung zugleich den Anschluß an die veränderte Wissenschaftstendenz des Zeitalters findet: der reine Aprioritätsanspruch der metaphysischen Spekulation wird durchbrochen und ergänzt durch die Forderung metaphysischer Auswertung der lebendigen Erfahrung und konkreten Anschauung des naturhaft und geschichtlich Gegebenen. Die aus Freiheit der schöpferischen Urpersönlichkeit hervorgegangene Welt, die in den Freiheitstaten menschlicher Persönlichkeiten sich aufbauende Geschichte können nicht in allem ihrem Wesentlichen rein *a priori* konstruierbar sein. Das Wirkliche ist nicht durch vorgegebene Dialektik zu verstehen; sondern aus den empirisch uns gegebenen Strukturen des Gewordenen und Werdenden ist rückzuschließen auf Sein und Sinn des Ganzen und seines Ursprungs. Kants Gegnerschaft gegen den Dogmatismus der rationalistischen Metaphysik und seine Freilegung der Erfahrung wird gegen den neuen Apriorismus der Vernunftmetaphysik ins Feld geführt. Fichte (der Sohn) geht darin schließlich noch über Schelling und Weisse weit hinaus.

A. Der erste und größte Repräsentant dieser spätidealistischen Bewegung ist Schelling in seiner späteren Lebensentwicklung. Durch mehr als vier Jahrzehnte hindurch arbeitet der mit dem Vordringen des Hegelianismus aus der Beachtung seiner Zeit gedrängte Denker, verstummend und sich immer mehr verschließend gegen die philosophische Umwelt und Öffentlichkeit, an der Durchführung und Vollendung des durch die Philosophie der Freiheit auf eine neue Basis gestellten Systems. Die Ausbildung des philosophischen Theismus (als höhere spekulative Überwindung des abstrakten Deismus und des leeren Theismus der Theologen, wie des naturalistischen und auch des idealistischen Pantheismus) tritt ihm nun ganz in den Mittelpunkt. Immer schärfer spitzt sich — im Laufe der weiteren Entwicklung, von den „Weltaltern" bis zur „Philosophie der Offenbarung" — der Zielgedanke der absoluten welt- und seinsüberlegenen Freiheit und Selbstheit des Göttlich-Absoluten zu. „Freiheit ist unser Höchstes, unsere Gottheit; diese wollen wir als letzte Ursache aller Dinge." Freier Schöpfungswille ist diese höchste Ursächlichkeit, nicht ein notwendiger Anfang und Hervorgang. Die Offenbarung Gottes in Welt und Menschheit ist nicht notwendige Erscheinung, sondern Tat der Liebe. — In den Mittelpunkt aber des Offenbarungsgedankens tritt jetzt das Erlösungswerk. Dem aus der absoluten Willkür menschlicher Freiheit heraus geschehenen „Abfall" der Kreatur (diesem unergründlichen Akt der Ichheit, der als ein „Urzufälliges" allem Begreifen und Deduzieren sich entzieht und nur als Faktum aufzunehmen und nachträglich nach den damit gegebenen Seinszusammenhängen zu durchleuchten ist) tritt Gottes Erlösungswille als Tat seiner unergründlichen, über die Fassungskraft aller reinen Vernunft wesenhaft hinausgehenden Freiheit entgegen. Die philosophische Spekulation steht damit vor der Aufgabe, das Absolute als die höchste, über alle Notwendigkeiten des Seins erhabene Freiheit, Gott als den „Herrn des Seins" zu denken.

„Jedermann erkennt, daß Gott Wesen außer ihm nicht vermöge einer blinden Notwendigkeit seiner Natur, sondern mit höchster Freiwilligkeit erschaffen. Ja, genauer zu reden, vermöge der bloßen Notwendigkeit Gottes, da sie nur auf sein Daseyn als das Seine geht, wäre keine Kreatur. Also durch die Freiheit überwindet Gott die Notwendigkeit seiner Natur in der Schöpfung . . .“ „Gott, wenn wir ihn wirklich in Freiheit gegen das Seyn denken, ist zuerst oder *primo loco* — Herr, das Seyn aus der Grenze zu setzen.“ „Dieser Akt der Schöpfung oder Herablassung Gottes ist freiwillig. Es gibt also keinen Erklärungsgrund der Welt als die Freiheit Gottes. Nur Gott selbst kann die absolute Identität seines Wesens brechen, und dadurch Raum zu einer Offenbarung machen . . . Von einer Handlung der absoluten Freiheit läßt sich kein weiterer Grund angeben; sie ist so, weil sie so ist, d. h. sie ist schlechthin und insofern notwendig.“ — Diese Erhabenheit der absoluten Freiheit über die Seinsnotwendigkeit ist also nicht nur Freiheit vom und zum endlich-geschöpflichen Sein, sondern Freiheit gegenüber dem Sein überhaupt, auch dem eigenen ursprünglichen und inneren Sein des Absoluten selbst! „Da wir schon im Menschen nur das überschwenglich Freie als sein eigentliches Selbst ansehen, werden wir nicht aus Gott ein bloß notwendiges Wesen machen, und auch in ihm das unfaßlich Freie als sein eigentliches Selbst betrachten.“ „Der absolute Geist ist der auch von sich selbst, von seinem als Geist Seyn wieder freie Geist; ihm ist auch das als-Geist-Seyn nur wieder eine Art oder Weise des Seyns; — dies — auch an sich selbst nicht gebunden zu seyn, gibt ihm erst jene absolute, jene transzendente, überschwengliche Freiheit, deren . . . Gedanke erst alle Gefäße unseres Denkens und Erkennens so ausdehnt, daß wir fühlen, wir sind nun bei dem Höchsten, wir haben dasjenige erreicht, worüber nichts Höheres gedacht werden kann.“ „Der vollkommene Geist ist über alle Arten des Seyns — er geht über jede, auch die höchste, hinaus. Darin eben besteht seine absolute Transzendenz.“ — So wächst hier bei Schelling der voluntaristische Absolutheitsbegriff der Freiheitsphilosophie hinaus über das substantielle Seinsprinzip des ontologischen Gottesbeweises und alles reinen Vernunftidealismus. „Nur durch seinen Willen existiert der Ewige, nur durch freie Entschließung macht er sich zum Seyenden des Seyns.“ Das substantielle Sein ist in Wahrheit nur das „Sub-jekt Gottes“; Gott selber aber ist der Herr des Seins, also der gegen das Sein Freie! — Alle Offenbarung ist daher nicht Seinsnotwendigkeit, sondern freie Tat des Willens. „Denn wenn Gott eine ewige Freiheit ist zu seyn, sich zu verwirklichen, zu offenbaren, so kann mit dem ewigen Seyn- oder sich Verwirklichen-Können doch nicht schon das wirkliche Seyn oder sich-Verwirklichen gesetzt seyn.“ „Dem Freien muß frei seyn, innerhalb des bloßen Könnens stehen zu bleiben, oder zur Tat überzugehen.“ „Gott seinem höchsten Selbst nach ist nicht offenbar, er offenbart sich; er ist nicht wirklich, er wird wirklich, eben damit er als das allerfreieste Wesen erscheine.“

Eine vollkommen neue Disposition des philosophischen Systems wird damit notwendig. Gott als das „Überseyende“ der absoluten Freiheit und Tat liegt über alle rein apriorisch-rationale Wissenschaft hinaus. Er ist das „schlechterdings transzendente Seyn“: schlechthin außer dem Denken. Alle Vernunftwissenschaft erscheint von diesem höchsten Zielpunkt der Spekulation aus als bloße „negative Philosophie“: vom höchsten Positiven ausgeschlossen, gebunden an das bloße Subjekt (die *conditio sine qua non*, die „negative“ Bedingung) der absoluten Freiheit, an das Reich des notwendig zu Denkenden, nicht von sich weg Könnenden, der Wesensidentität von Denken und Sein. In aller Vernunftwissenschaft (Kants oder Hegels, oder auch des Aristoteles) wird Gott immer nur in der Idee begriffen, als höchster, unserer Erkenntnis notwendiger Abschluß der reinen Vernunft selbst; — nicht aber in seiner Wirklichkeit und

Wahrheit! Die Grenzen der reinen Vernunft, nach denen Kant forschte, tun sich hier auf. Was im Seienden als **Möglichkeit** liegt, durchschaut Vernunft in seinen immanenten systematischen Notwendigkeiten; aber die Existenz selbst (der wirkliche Gott und die wirkliche Gottesoffenbarung in der Welt) bleibt ihr transzendent. Vernunft findet in allem schließlich immer nur ihr eigenes Gesetz. Das Positive der frei gewollten, faktisch vorhandenen und sich vollziehenden Wirklichkeit von Gott und Welt muß die Vernunftwissenschaft einer anderen Forschungsweise übergeben: der „**positiven Philosophie**"! Deren Erkenntnisbasis aber ist nicht die Immanenz der konstruierenden, sich selbst durchschauenden Vernunft, sondern die geschichtliche Faktizität des ewigen und zeitlichen Prozesses. **Erfahrung** (insbesondere die Erfahrungen des Glaubenslebens in der Menschheit, Gegebenheiten der Offenbarung) tritt hier als eigene, nicht nur bestätigende, sondern **erweisende** Instanz der Wahrheitsfindung ein. Philosophie tritt jetzt heraus aus der (auch in Kants Religionslehre und bei den idealistischen Nachfolgern noch festgehaltenen) Sphäre „innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft", ihrer Ideen und Postulate; aus den „Urkunden" der positiven Religion und aller Offenbarung in der Menschheitsgeschichte soll der Philosoph — in einer Mitwissenschaft gleichsam der Schöpfung und Offenbarung — den positiven Willen Gottes erfassen lernen.

Negative Philosophie also bezieht sich, für Gott und Welt, nur auf das **Was** und Wesen des Seins (sofern es etwa existiert), auf das Seinkönnende, Seinmüssende, Seinsollende; positive Philosophie dagegen geht auf das **Daß** der Existenz; ihr Ziel ist das, was „außer der Idee ist, nicht die Idee, sondern mehr ist als die Idee". Die Vernunftwissenschaft (darin will Schelling über Kant und die nachkantische Vernunftmetaphysik entscheidend hinausgehen) treibt an ihrem Ende, in ihre Krisis eintretend, hinaus über sich selbst, zur vollkommenen Umkehr, in einen neuen Willen der (kontemplativen, nicht konstruktiven) Spekulation. Die Erfüllung hat die positive Philosophie zu bringen, deren Vorwurf das Unfaßlich-Freie und Durchsichselbst-Wirkliche selber, der Herr des Seins, das existierende persönliche Selbst Gottes nebst seinen Offenbarungen in Willenstaten ist. Philosophie, in ihrer Ganzheit, stellt sich von nun an dar als ein Doppelsystem von „negativer" und „positiver", als die Vereinigung der „ersten" mit der „höchsten" Wissenschaft; nur die Synthese beider, die zwischen der Welt des Gedankens und der Welt der Wirklichkeit, wie zwischen Glauben und Wissen alle Fremdheit und Trennung endgültig beseitigt — macht das Eine Ganze der Philosophie aus und vermag ihre höchsten Aufgaben zu erfüllen.

Metaphysik in dieser neuen Haltung ist also nicht bloße Philosophie der reinen Vernunft, weder im vorkantischen („dogmatischen") noch im nachkantischen (idealistischen) Sinne, sondern begreifendes Durchdringen der gegebenen Gesamterfahrung des Menschengeschlechts, Ergründen insbesondere des inneren Gehaltes und Zusammenhangs der religiösen Offenbarung, als eines in positiven „Urkunden" und Gestaltungen sich ausprägenden, über alle Selbstmachens- und Konstruktionskraft der endlichen Vernunft wesenhaft hinausliegenden **realen** Verhältnisses des menschlichen Bewußtseins zu Gott. Eine neue Gemeinschaft von Metaphysik und **Religion** wird hier gesucht: der Zugang zur letzten Wahr-

heit aller Dinge soll der ersteren erschlossen werden durch die Gegebenheiten und Ergebnisse der Religion in ihrem großen Ringen um Befreiung und Erlösung — und wiederum die Tatsachen und Zeugnisse der Offenbarung sollen nach ihrem innersten Seins- und Geschehenssinn durchleuchtet, also die Religion selbst noch durchklärt werden durch die metaphysische Begrifflichkeit; die positive Philosophie führt zur „philosophischen Religion", die „das letzte Erzeugnis und der höchste Ausdruck der vollendeten Philosophie selbst" sein wird. — Da aber hier im Mittelpunkt des Religionsgedankens die christliche Offenbarung steht, mit ihrem Kern und Gipfel in der geschichtlich-tatsächlichen Erscheinung Christi, — so ist diese Religionsmetaphysik des späteren Schelling wesenhaft auf die *Geschichte* orientiert.

Die göttliche Selbstoffenbarung im Bewußtsein der Menschheit, als ein durch die ganze Zeit unseres Geschlechts hindurchgehender allmählicher (durch keine Begriffskonstruktionen vorwegzunehmender, durch keine Rätsellösungen gleichsam der Dialektik für die Erkenntnis abzukürzender) Prozeß soll in der positiven Philosophie reell, in wirklichem Nachgehen und Erinnern begriffen werden. Offenbarung darf nicht „in ein bloß *allgemeines* und rationelles Verhältnis aufgelöst", sondern muß „vielmehr in ihrer strengen *Geschichtlichkeit* erhalten werden". Von hier aus stellt sich für Schelling dann auch das ganze Sein und der Zusammenhang von Gott und Welt als eine „Geschichte des Weltalls" dar, ein über unsere Zeitvorstellung hinausgelegener Prozeß, welchen „vom Ersten bis zum Letzten der Dinge zu durchdenken" als die höchste Zielaufgabe der Metaphysik nun gelten muß. Nicht ein Teilgebiet bloß der Metaphysik sondern sie selbst, in ihrem höchsten Gipfel, wird Geschichtsphilosophie: positive Philosophie ist „*geschichtliche* Philosophie", der Metaphysiker wird zum „Historiker". „Hindurchgehen durch Dialektik muß alle Wissenschaft. Eine andere Frage aber ist, ob nie der Punkt kommt, wo sei frei und lebendig wird, wie im Geschichtschreiber das Bild der Zeiten, bei dessen Darstellung er seiner Untersuchungen nicht mehr gedenkt." Im „Gipfel und letzten Verklärungspunkt" des Werkes wächst der Philosoph hinaus über die „vollständige Konstruktion der Idee Gottes"; im Durchbruch zur Wirklichkeit Gottes und der göttlichen Seins- und Menschheitsoffenbarung kehrt er zurück „zur Einfalt der Geschichte".

Die Offenbarung ist das wahre Thema der Menschheitsgeschichte. Ihr tiefer gefaßter Begriff treibt hinaus über den Bereich des christlichen Geschehens. Der eigentlichen Offenbarungsreligion (des christlichen Monotheismus) liegen voraus in der Entwicklung der Menschheit und ihres religiösen Bewußtseins die polytheistischen Naturreligionen, die Mythen älterer Zeiten; erst als die Zeit erfüllt ist, tritt der Reichtum religiöser Lebensgestaltungen im menschlichen Bewußtsein ein in den Zusammenhang und in die Einheitsbindung der geschichtlichen Selbstwirklichkeit Gottes. Aufgabe der positiven Philosophie ist also, neben und vor der „Philosophie der Offenbarung" eine „Philosophie der *Mythologie*". Das menschliche Gottesbewußtsein muß in allen seinen Stadien durchleuchtet werden; der ganze geistige Prozeß, nicht nur die letzte Wirklichkeitserfüllung, enthüllt dem ihn Begreifenden die Wahrheit. Die gesamte Geschichte aller religiösen Erfahrungen und Vorstellungen der Menschheit ist zu verstehen als eine zweite zeitliche Theogonie (neben und nach der

ewigen im reinen Leben der absoluten Persönlichkeit): das Werden Gottes im Bewußtsein der Menschheit. Die Perioden, Stufen, Wahrheitsschichten dieses gewaltigen „theogonischen Prozesses" in metaphysischem Erkennen des Wesens und der Wirklichkeit Gottes begrifflich zu durchleuchten, das ist die große Aufgabe einer umfassenden „Philosophie der Mythologie und Offenbarung".

Ein völlig neues Gebiet wird hier der metaphysischen Forschung aufgetan. Die Götterbildungen der Mythologien werden von Schelling nicht als menschliche Erfindungen und willkürliche Vorstellungsgebilde, sondern als objektiv erlebte, reell erfahrene Erzeugnisse eines vom Denken und Wollen unabhängigen geistigen Prozesses im Menschheitswerden aufgefaßt. „Es sind positive, wirkliche Mächte, die (hier) walten. Auch dieser Prozeß (nicht bloß derjenige der eigentlichen Offenbarung) ist eine Quelle von Eingebungen, und nur aus solchen Inspirationen lassen sich die zum Theil ungeheuren Hervorbringungen jener Zeit begreifen." Die mythischen Vorstellungen „erzeugen sich dem menschlichen Bewußtsein ohne sein Zutun, ja gegen seinen Willen"; „die Mythologie entsteht durch einen (in Ansehung des Bewußtseins) notwendigen Prozeß, dessen Ursprung ins Übergeschichtliche sich verliert und ihm selbst sich verbirgt". In allen großen mythischen Gestaltungen ist Wahrheit, und zwar echte religiöse Wahrheit (nur in der Fixierung der betreffenden Entwicklungsstufe des religiösen Bewußtseins wird falsche Religion daraus), — also auch metaphysischer Wahrheitsgehalt. Wie die Natur im Identitätssystem als werdende Intelligenz begriffen wurde, so soll nun jetzt, in der geschichtlichen Metaphysik der „philosophischen Religion", das Ganze der Naturreligion als notwendige Naturbasis und Anfangsbildung, als noch ins Kosmische gebundene Vorerfahrung und Entwicklungsweise für die gereifte christliche Religion der weltüberlegenen, naturdurchgeistigenden Freiheit und Personalität verstanden werden. „Nimmt man Geschichte im weitesten Sinne, so ist die Philosophie der Mythologie selbst der erste, also der nothwendigste und unumgänglichste Theil einer Philosophie der Geschichte", — die Mythen sind, wenn auch in sich geschichtslos, doch „als einst wirklich Gewesene und Entstandene" der reelle Inhalt der ältesten Geschichte des religiös-metaphysischen Bewußtseins. Ein leerer und abstrakter Theismus muß alle polytheistischen Bildungen als falsche Vorstellungen einer mißleiteten religiösen Phantasie ausschließen; der echte wahre Monotheismus aber, der in der philosophischen Durchleuchtung das göttliche Sein als Lebensfülle und Schichtung von ewigen „Potenzen" der Selbstgestaltung und Selbstoffenbarung begreift, vermag in jenen frühen Erfahrungen menschlichen Bewußtseins den Reichtum wahrer göttlicher Momente und Wesensmächte zu entdecken und sich einzugliedern. Von hier aufbauend kann dann auch die „Philosophie der Offenbarung" eindringlicher als vorher die christlichen Erfahrungen und Wirklichkeiten als äußerste Vertiefung und Erfüllung der im geschichtlichen Prozeß hervorwachsenden religiösen Wahrheit von Gott und Schöpfung und Versöhnung — im Reichtum ihrer inneren Gliederungen und Potenzen — begreifen lehren.

So entwirft Schelling noch einmal aus neuer Fülle das große metaphysische Bild der Selbstgestaltung und Selbstdarstellung des Absoluten im ewigen Prozeß der göttlichen Persönlichkeit, im Werden des Weltzusammenhangs und im theogonischen Bewußtseinsprozeß der Menschheitsgeschichte. Die Wesensmomente des Göttlichen werden jetzt als (drei) Potenzen der ewigen Selbstentwicklung gedacht, über welche nun (als Viertes) die überschwengliche Freiheit als höchste einende Willensmacht existenzsetzend sich erhebt. Diese Entwicklung aber stellt sich nun in vollem Sinne als Geschichte eines ewigen Lebens dar, die sich in großen „Perioden" oder „Weltaltern" allmählich vollzieht, vollendet.

Ewigkeit und Zeit schließen einander nicht aus, sondern müssen in ihrer inneren Ursprungseinheit und Identität in Gott begriffen werden. Die wirkliche und wirkende Ewigkeit ist nicht die leere Beständigkeit eines zeitlosen Nun, sondern schließt den Begriff der Gegenwart nicht anders ein, wie den der Vergangenheit und den der Zukunft. Gottes Leben und offenbarende Entfaltung in Schöpfung und Menschheit ist ewiges Geschehen, wirkliche Folge: fortschreitende, aus Dunkel und Notwendigkeit in Licht und Freiheit verklärende Überwindung einer ewigen Vergangenheit. Gott ist in einer beständigen Erhebung; sein ewiges Bewußtsein ist (wie alles Bewußtsein) Bewußt-Werden; und es gibt kein Bewußt-Werden, ohne Vergangenes zu setzen. Freiheit ist immerwährende Befreiung, Geist immerwährende Durchgeistung.

Indem nun Schelling die Formen und Stadien dieses ewigen Werdens auseinanderlegt, vertieft sich ihm sogleich (— nur dieses eine Grundmoment des Aufbaus kann hier noch angedeutet werden) die Anschauung vom Gegensatz und Widerstreit der Kräfte, von der Entzweiung der Wesensmächte, vom notwendigen Durchgang alles Lebens durch Kampf und Leiden. Der „Schmerz des allgemeinen Daseyns und das große Schicksal des Ganzen" tut sich ihm auf, „das viele Schreckliche in Natur- und Geisterwelt", das uns vor Augen tritt, „und das weit Mehrere, das eine wohlwollende Hand uns zuzudecken scheint". Über einer „Welt von Schrecken" thront die Gottheit, — Gott selber ist nach dem, was in ihm und durch ihn verborgen ist, im eigentlichen Sinne der Schreckliche, der Fürchterliche. In der „Natur" in Gott und allem was aus dieser stammt, ringt der ewige Hunger und die Sucht nach Existenz, die Kontraktion der Egoität, jener Urdrang des Sichwollens, aus dem ja auch die schreckliche Realität des Bösen ihre zerstörenden Kräfte zieht. In allem Aufbau des Wirklichen zeigt sich uns unverkennbar der Miteinfluß eines vernunftlosen Prinzips, das nur beschränkt, nicht überwältigt werden konnte. Das Tiefste der Natur, wie unseres Gemüts, ist Schwermut; Schmerz liegt auf dem Antlitz der ganzen Natur, auf dem Angesicht der Tiere; und die Geschichte ist als eine große Tragödie anzusehen, die auf der Trauerbühne dieser Welt aufgeführt wird. Allem Leben hängt eine unzerstörliche Melancholie an, weil es dies von sich Unabhängige, diese „Vergangenheit" in ihm stets unter sich hat; im Schicksal des Lebens überhaupt ist Leiden. — Aber dies Leiden ist eben der Weg zur Herrlichkeit; der Schmerz des allgemeinen Daseins ist nur die Dunkelheit, die der Verklärung Quellgrund wird, und die Mächte des Bösen dienen schließlich dazu, alle Kräfte des Guten ans Licht zu bringen und die höchste selige Einigkeit mit Gott aus höchster Freiwilligkeit selbsttätig hervorblühen zu lassen. „Von Anfang an ist alles auf die höchste Freiwilligkeit berechnet. Es soll eben nichts mit bloßer Gewalt durchgesetzt werden. Es soll zuletzt alles aus dem Widerstrebenden selbst kommen, welches eben darum seinen Willen haben muß bis zur letzten Erschöpfung". Die höchste Freiheit im Einssein alles geschöpflichen Willens mit dem Willen und der Freiheit Gottes ist das Erlösungsziel, dem alle Wirklichkeit zustrebt. Der Hunger und Drang, die ewige Sehnsucht nach Existenz ist die Basis alles Seins; im reinen Willen aber, der nichts will, weil er alles geworden ist und alles zur bewußten Wirklichkeit durchklärt hat, der unbewegliches Leben des Geistes und ewige Freiheit ist, liegt die Erfüllung. „Freiheit oder der Wille, sofern er nicht wirklich will, ist der bejahende Begriff der unbedingten Ewigkeit."

B. Chr. H. Weisse geht aus vom idealistischen Identitätssystem in seiner dialektischen Durchbildung durch Hegel. Alle Formen des Seins sind Formen des absoluten Erkennens, alle Weltwirklichkeit ist vom Wesen der ewigen Vernunft. Die dialektische Logik ist die wahre, auf sich

beruhende Ontologie, und der Weltprozeß ist eine große Geschichte des Geistes (des Reiches Gottes), sein Thema die Freiheit. — Den schweren Mangel aber findet Weisse einmal in der unmittelbaren Gleichsetzung der absoluten Idee oder Identität mit dem wirklichen erfüllten Dasein Gottes, — und dann im Übergang vom Logisch-Ideellen zur raumzeitlichen Wirklichkeit der Natur und Geisteswelt. Die Begrifflichkeit des „abstrakten Pantheismus" verfehlt sowohl die unausschöpfbare Fülle und Lebendigkeit des persönlichen Gottes, wie die Selbstheit und das Eigengewicht des Endlichen, das logisch Unableitbare und nur aus wirklicher Erfahrung sich Erschließende der Welt und der Geschichte! Der Gedanke des „Abfalls", der schließlich auch bei Hegel im Umschlagen des reinen Ineinander der Idee zum raumzeitlichen Natursein seine Rolle spielte, wird streng abgewiesen; die Wirklichkeit muß anders in dem, begrifflich nicht vorher zu konstruierenden, „positiven Mehr" ihrer Daseinsentfaltung verstanden und gewürdigt werden. Freiheit und Kontingenz des Daseins in der Zeit, die reale Freiheit individueller Persönlichkeiten und ihr Hineinwirken in eine unbekannte unvorhersehbare Zukunft müssen gegen die bloße logische Notwendigkeit der von der Zeit nur äußerlich berührten dialektischen Entwicklungen gestellt werden. Das unendliche, zu immer neuem und höherem Werden fortstrebende, niemals vollendete Geschehen jener Weltengeschichte des alten Fichte steht Weisse näher, als die zur Kreisvollendung und dialektischen „Versöhnung" übergehende Systematik Hegels; Freiheit schöpferischen personalen Tuns und Werdens, nicht überzeitliche Notwendigkeit einer alles konkrete Einzelne in sich aufhebenden Vernunft ist Wesen alles Daseienden — in der Welt wie in Gott selbst.

Die Philosophie Schellings wird als entscheidender Durchbruch zum konkreten Theismus, zur Metaphysik der Freiheit und Persönlichkeit begrüßt. Der Gedanke der Urdualität und Schichtung im Absoluten wird aufgenommen; — nur daß der „Grund" in Gott der blinde dunkle Wille, alogische „Natur" sein soll, wird als „naturalistischer Theismus" abgewehrt (während daran gerade Schopenhauer eingesetzt hat). Besonders begrüßt wird auch jene Wendung des späten Schelling, die in der Abhebung der gesamten apriorischen Vernunftmetaphysik als bloß „negativer Philosophie" von der „positiven" Philosophie der Offenbarung und der geschichtlich-religiösen Erfahrung überhaupt einen neuen Weg der Verschmelzung von Spekulation und unmittelbarer Daseinsgegebenheit eröffnete. Metaphysik ist eben mehr als apriorisch auf der Basis des Identitätsprinzips konstruierende Ontologie und angebliche Wirklichkeitsdialektik; erst im Zusammenhang mit den Erfahrungen des wirklichen Lebens und des Sichoffenbarens Gottes in Welt und Geschichte vertieft sich der abstrakte Begriff des Absoluten zum wirklichen Erfassen einer „spekulativen Theologie".

Weisses Grundlehre ist nun, daß das Absolute, so wie es die philosophische Spekulation von jeher vor Augen gehabt hat, wie es das Identitätssystem gedacht und Hegels Logik umfassend dargestellt hat — daß dies Absolute der reinen Vernunft nicht der daseiende Gott selbst ist, sondern nur die Basis seiner Existenz: der „Un- oder Urgrund" in Gott! Das Absolute oder die absolute Idee ist „noch nicht der Begriff der wirklichen,

sondern nur erst der Begriff der möglichen Gottheit"; „nur die Möglichkeit eines lebendigen und persönlichen Urgeistes, in dessen Wirklichkeit die Möglichkeit aller Dinge enthalten oder aufgehoben ist", wird von der apriorischen Metaphysik (speziell vom „ontologischen Gottesbeweis") erfaßt. Die dialektisch-spekulative Logik der reinen Vernunft begreift die ewigen und notwendigen Möglichkeitsbedingungen alles Daseins (und Erkennens); aber eben nur sie, nicht auch das inhaltliche Dasein (und das wirkliche Erkennen) selbst! Die Totalität des Absoluten, die volle Wirklichkeit Gottes ist mehr als ein abstrakter, selbst in der bloßen Möglichkeit schwebender Inbegriff von Möglichkeiten, mehr als die reine Idee in ihrer absoluten Identität, das absolute Subjekt-Objekt. Gott, sofern er überhaupt als wirklicher gemeint ist, muß als Persönlichkeit, Ursubjekt, Selbstbewußtsein, tätige Freiheit verstanden werden — und dies nicht etwa erst, sofern er in das endliche Dasein eingeht, sondern ursprünglich, in sich selbst. Das aber kann nicht geschehen durch einfachen Übergang vom Begriff zum Sein (wie eben im ontologischen „Beweis" und bei Hegel), durch dialektische Selbstbewegung des Begriffs. Nur scheinbar wird damit die Substanz als Subjekt, die ewige Idee als Persönlichkeit gefaßt. Die „Seite des Daseins der Urwirklichkeit" kann, „im Gegensatze der Notwendigkeit ihres allgemeinen Begriffs, nur aus der freien teleologischen Tätigkeit begriffen werden, durch welche das Urwirkliche, zufolge dieses seines Begriffs, aber in stetem Hinausgehen über die leere Allgemeinheit und Notwendigkeit desselben, als Zweck seiner selbst sich selbst verwirklicht". Auf der Basis und in dem Rahmen der ewigen in sich logisch-notwendigen Möglichkeit verwirklicht der lebendige freischöpferische Gott sein Dasein und von da das Dasein aller Dinge. Der Übergang vom Urmöglichen zum Urwirklichen, vom sein-könnenden Gott der Logik zum daseienden lebendigen Gott der spekulativen Theologie ist ein Hinaustreten aus dem Umkreis des Notwendigen in die Sphäre der *contingentia*, der absoluten Freiheit; — zwischen Notwendigkeit und Freiheit vermittelt die Spontaneität des geistigen Urseins. In einem neuen Sinne ist hier das wahrhaft Seiende als ein Ineinander von Freiheit und Notwendigkeit gefaßt.

Der wirkliche Gott ist daher nicht bloße Identität von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt, sondern entfaltete und aktuale Gegensätzlichkeit selbstbewußten und persönlich-freien Lebens. Der Einwand, den J. G. Fichte und viele seitdem gegen den Begriff der absoluten und unendlichen Persönlichkeit erhoben: daß nämlich Subjekt, Selbstbewußtsein, Personalität nicht denkbar seien ohne Gegenüber, ohne Grenzen, ohne Nichtich — dieser an sich richtige Einwand hat nach Weisse keine Durchschlagskraft. Gott hat die Unterschiedenheit, die Grenze in sich selber; er ist eben nicht nur einfache unmittelbare Einheit und Identität. Der schöpferische Wille setzt in Gott selbst — über jene Urmöglichkeit, jene „ihm innewohnende Voraussetzung eines negativen Prius, eines schlechthin Nothwendigen, nicht nicht zu Denkenden" hinaus — die „reale Basis einer innergöttlichen Natur" voraus, der Welt in Gott vor aller Schöpfung. — Die spekulative Durcharbeitung dieser Schichten und Zusammenhänge erfolgt bei Weisse dann in engem Zusammenhang mit den Trinitätslehren der christlichen Theologie. „Gott

kann nur Person sein, wenn er nicht bloß eine Person ist; denn die Person ist nur dadurch Person, daß sie andere Personen gleichen Wesens und gleicher Substanz sich gegenüber hat. Darum wird Gott nur, wenn er als dreieiniger gefaßt wird, im höheren und wahren Sinne als Person gefaßt". Fichtes Philosophie der (endlichen) Persönlichkeit vereint sich hier mit alten Gedankengängen der deutschen Mystik vom vorweltlichen Prozeß der zur personhaften Dreieinigkeit konkreszierenden Gottheit.

Die Wirklichkeit des Absoluten wird von Weisse nun, in schroffem Gegensatz zu den Idealisten und zu Kant selbst, als raumzeiterfüllendes Dasein gedacht. Raum und Zeit gehören für ihn zu den Kategorien der reinen Vernunft, den Formen des Ansichseins überhaupt; ihre Sonderstellung wird aufgehoben. Die realistische Tendenz von Crusius (gegen die eben Kants idealistische Metaphysik und seine Disposition der Erkenntnisprinzipien sich gewendet hatte!), die Forderung, Gottes lebendige Wirklichkeit und Wirksamkeit in innigem Wesenszusammenhang mit der raumzeitlichen Weltwirklichkeit zu denken — schlägt nun wieder neu durch. Die Welttranszendenz des personalen Urprinzips darf nicht im Sinne eines abstrakten weltverleugnenden Theismus und wirklichkeitsentleerten Spiritualismus mißverstanden werden. Gott und Welt sind, schon in den Wesensformen der Daseinsmöglichkeit, tief verbunden. Gottes Dasein ist nicht bloß zeitlose Ewigkeit nach Art eines mathematischen Lehrsatzes oder einer metaphysischen Kategorie — dann käme es nie zu wirklichem Prozeß und Leben. Denken und Selbstbewußtsein haben „für ein scharfes und klares Denken schlechterdings keine Bedeutung anders, als in ausdrücklicher Beziehung auf den Zeitbegriff, und es ist von allen Täuschungen, denen sich die Theologie noch immer zu überlassen liebt, die schwerste, daß sie ein außerzeitliches Selbstbewußtsein denkbar findet und sich von seiner Notwendigkeit überreden will". Nicht Zeitlosigkeit, sondern Zeitüberwindung durch Zeiterfüllung ist das Wesen zwecktätigen geistigen Daseins! Die Fülle der raumzeitlichen Unendlichkeit ist nicht ein Geringeres gegenüber dem ewigen Ineinander der Möglichkeiten, sondern die reichere erfüllte Wirklichkeit — schon in Gott selbst.

Das wirkt sich besonders aus in Weisses Lehre von der „Natur in Gott". Über die tragende Grundschicht der Seinsmöglichkeiten in ihrer logischen Gebundenheit zur Einheit und Identität erhebt sich im Leben des Absoluten die „göttliche Imagination" (J. Böhme; vgl. auch Fichtes und Schellings Lehren von der produktiven Einbildungskraft!), ein selbsttätiges produktives Vermögen, das — noch im göttlichen Selbstbewußtsein und als Moment seiner Selbstverwirklichung, vor aller Weltschöpfung — einen unendlichen konkret-raumzeitlichen Reichtum von Gestalten aufbaut. Hier ist der Ursprung und das Vorbild aller Mannigfaltigkeit und Individualität im Wirklichen. „Die innergöttliche Natur oder Imagination" ist das wahre *principium individuationis*. „Jedes Wirkliche, jedes lebendige Individuum und jeder lebendige Gedanke der Gottheit unterscheidet sich qualitativ, nicht bloß durch äußere Relationen, von anderem Wirklichen." Von hier aus durchherrscht das „Prinzip der unendlichen Individualität des Besonderen" alles Dasein, im geistigen Sein und Leben aber tritt es erst in seiner eigentlichen Vollkraft zutage. Im Menschen gewinnt „das Prinzip der Identität des Nichtzuunterscheidenden jene seine eigentliche, von Leibnitz beabsichtigte . . . Bedeutung, die Bedeutung unendlicher, qualitativer Besonderung der productiven Thätigkeit, und der durch solche

Thätigkeit sich selbst setzenden, sich selbst bejahenden Persönlichkeit". — So tritt (noch vor der schöpferischen Tätigkeit des aus dem logischen Urgrund und der Naturbasis in Gott sich erhebenden Geistwillens als der bewußten selbstbewußten Freiheit) in Gott zur absoluten vernunftvollen Einheit die aktuale Fülle und Konkretion. Mit der Idee der Wahrheit ist die Idee der *Schönheit* in Gott dialektisch vereint; aus ihr folgt aller selbständige Wert und Gehalt der Zustände und Tätigkeiten des besonderen kreatürlichen Geistes, dieser „ins Unendliche wachsenden Vielheit selbständig realer Weltzwecke". So siegt in Weisses theistischer Metaphysik der Pluralismus und Individualismus über den dialektischen Monismus und Universalismus Hegels.

C. Auch das System von J. H. *Fichte* ruht auf einer Neufassung des Begriffs vom Absoluten; das „Allbedingend-Unbedingte" wird als unendliche sich in sich selber unterscheidende Persönlichkeit, als urdenkendes und urwollendes göttliches Ich gedacht. Aber der Schwerpunkt verlegt sich im Fortschreiten des Denkers immer stärker auf das Problem der endlichen Persönlichkeit, der geistig-leiblichen Individualität des Menschen. In die Mitte dieser Metaphysik tritt (wichtigen Tendenzen des weiteren 19. Jahrhunderts entsprechend, doch ohne die sonst üblich werdende naturalistische Verzerrung) die *Anthropologie*.

Die Grundvoraussetzung ist die selbsteigene Freiheit jedes persönlichen Wesens, bei aller Einheit und Verschmolzenheit des geistigen Zusammenhangs. Gegen die universalistischen Tendenzen des Hegelschen Systems, dessen Gott eine „unendliche, alles in sich auflösende, aufzehrende Allgemeinheit" geworden war, so daß das Einzelne, Konkrete, Individuelle nur als vorübergehendes Moment und Durchgangspunkt verstanden werden konnte — legt der jüngere Fichte wieder allen Nachdruck auf das Persönlichkeitserlebnis, das auch beim jungen Hegel (nur ohne die theistische Auswertung) seine Rolle gespielt hatte: die Selbstheit der Person gerade in aller tiefsten Liebesverbundenheit, Hingabe und Abhängigkeit vom Andern! „Es ist nämlich die tiefwunderbare Macht der Persönlichkeit . . ., sich von dem innigst Geeinigten doch vor sich selbst zu unterscheiden, und sich davon frei zu wissen; aber umgekehrt auch mit vollem Bewußtsein dieser Unterschiedenheit sich dennoch wieder der bewußten und tiefgenossenen Einheit mit ihm zuzuwenden, bei welchem letztern Begriffe wir nur . . . auf das hinweisen, was wir *Liebe* nennen." Von solcher Persönlichkeitsgewißheit aus kann die dialektische Wirklichkeit Hegels — dieser ewige göttliche „Kampf des Selbstverzehrens in den Dingen", wo jegliche Kreatur nur ein „so oder anders sich kundbar machender Widerspruch ist", und also notwendig sich selbst in der „tantalischen Qual des eigenen Innern" verzehrt — nur als „eine wahrhaft höllische Aktualität" erscheinen. (Vgl. damit die erbitterte individualistische Reaktion Schopenhauers gegen die von ihm selbst vorausgesetzte Einheit und Universalität des Weltwillens.)

Die Philosophie der menschlichen Persönlichkeit wird unterbaut durch eine pluralistische Metaphysik nach Art der Monadenlehre. Die Welt ist ein (teleologisch durchgegliedertes und zugleich in realen Wechselbeziehungen ständig sich vollbringendes) System qualitativ bestimmter „Urpositionen" des Absoluten, ein Ganzes unvergänglicher „real-begrenzter Substanzen". Und deren vollendetste Daseinsform nun stellen, über die Schicht der organismenbildenden „Seelen" hinaus, die Geistwesen dar — jedes in sich aus sich heraus streng individuiert und allem Wechsel empirischer Raumzeitbestimmungen überlegen. Diese Geistwesen sind ihrem Kern nach Trieb- und Willenswesen (Voluntarismus und Trieb-

lehre des älteren Fichte werden hier in individualistischer Umwandelung fortgeführt); nicht aber *res cogitantes* oder Bewußtseinseinheiten.

Bewußtsein ist nichts Unmittelbares und Dauerndes am Geiste, sondern intermittierender Zustand; es bringt auch selbst nichts Eigenes hervor, sondern spiegelt und beleuchtet nur (im Ausschnitt!) das real im Geiste Vorgegebene und sich in ihm durch seine tätige Auseinandersetzung mit den übrigen Weltwesen Entwickelnde. Die eigentliche Urrealität und Kraft des Geistes liegt im Vorbewußten. Aber das Bewußtsein ist darum nicht äußeres Akzidenz, sondern selbsteigenes Erzeugnis des Geistes, zu ihm gehörig (trotz empirischer Bedingtheit durch organische Funktionen); es ist die Tat, durch die der Geist sich selbst zur Persönlichkeit und wirklichen Freiheit, als zu seiner eigentlichen Bestimmung erhebt. „Geist ist die aus sich selbst sich vollziehende Individualität, welche in dieser selbstschöpferischen Tat wissend sich durchleuchtet", und „nur was ins Bewußtsein und Selbstbewußtsein hervorgetreten, ist vom Geiste eigentlich erworben und sein freies Eigentum geworden. Es ist der einzige dem Begriff des Geistes angemessene Zustand, und jeder substantielle Hintergrund kann nur die Bestimmung haben, allmählich ins Bewußtsein sich herauszuleben." — So werden denn auch die transzendentalen Funktionen der idealistischen Wissenslehre zurückverlegt in die Sphäre realer vorbewußter Geistsubstanzen; erst sekundär werden sie, in der Entfaltung des Geistes zur Persönlichkeit, zu Bewußtseinsformen. Die Geisteinheiten selbst sind „apriorische", „transzendentale" Wesen, allem Sinnlich-Erfahrbaren vorausgelegen. In ihnen wirken als reale Kräfte und Anlagen die apriorischen Funktionen; sie wirken aber (als „apriorische Geistesinstinkte") ebenso in allem bloß Triebhaften und Instinktiven, wie im bewußten Wissen und Wollen. Jede Geistindividualität ist eine eigentümliche, unwiederholbare Verbindung ideell-realer Anlagen; sie gilt es, in der tätigen Auseinandersetzung mit der Welt, zum freien Selbstbesitz der Persönlichkeit zu erheben — deren Unsterblichkeit dann mehr ist als Fortbestand der unzerstörbaren Substanz, nämlich ein wirkliches Fortleben des wissenden und wollenden, die Einheit der persönlichen Entwicklung umgreifenden Bewußtseins.

Besonderes Gewicht legt Fichte — auch dies in individualistisch zugespitzter Fortsetzung einer wichtigen Tendenz in der Geistmetaphysik seines Vaters — auf die Wesensverbundenheit des Geistigen mit Leiblichem. Die Urpositionen, ursprünglich nur gebunden in der intelligiblen Ordnung eines „wahren" Raumes, der keine Undurchdringlichkeit, Ausschließlichkeit und Trennung mit sich bringt, quantitieren sich: geben sich räumliche (und zeitliche) Gestalt. So jede Seele und jedes Geistwesen. In „dynamischer" Raumerfüllung bauen sie die Raumgestalt des Leibes auf, ohne damit der Teilbarkeit des (empirischen) Raumes zu verfallen. Der Leib ist nicht fremde Substanz der Seele gegenüber, mit ihr verkoppelt oder zugeordnet, sondern die Seele selbst in ihrer quantitativen Ausgestaltung! — Die aufbauende Kraft ist dabei eine in allen Trieben und Instinkten wirkende Phantasie (deren höchste Lebens- und Ausdrucksform wir, auf der Ebene des Menschen und im Rahmen des Bewußtseins selbst, in der schöpferischen Produktion des Kunstwerks kennen) — Nachbild der Urphantasie des Allbedingenden in Einzelgeistern. Durch diesen formenden Gestaltungstrieb und seine vorbewußten apriorischen, gleichsam ein Raumschema aus innerlich vorschwebendem Urbild entwerfenden Funktionen verleiblicht sich das Innere; das „System der Triebe" stellt sich nach außen als realer Leiborganismus mit ganz be-

stimmten und genau entsprechenden Organen dar, und selbst die Einzeläußerungen des inneren Lebens gewinnen unmittelbaren sinnverständlichen mimischen Ausdruck. — So gehört denn nach Fichte (in betontem Gegensatz zum bloßen „Spiritualismus" der Cartesianischen Seelensubstanz und ihrer Identifizierung von Seele und Innenbewußtsein) die Äußerung und Auswirkung im Leiblichen notwendig und wesenhaft zur geistigen Individualität und zur unsterblichen Persönlichkeit des Menschen.

Schelling, Die Weltalter; Philosophie der Mythologie und Offenbarung. Weisse, Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentums; 3 Bde, Leipzig 1855—1862. J.H. Fichte, Grundzüge zum Systeme der Philosophie; 3 Bde, 1833, 1835, 1846. Anthropologie, Leipzig 1856. — Darstellung: K. Leese, Von J. Böhme zu Schelling; Erfurt 1927; Philosophie und Theologie im Spätidealismus; Berlin 1929.

3. SCHOPENHAUER.

A. DIE WILLENSMETAPHYSIK.

Auch die Metaphysik von A. Schopenhauer hat ihre Wurzeln noch in der idealistischen Bewegung. Kant, Fichte und Schelling verdankt er wesentliche Grundlagen seines Systems, dessen Gesamthaltung allerdings dann weit vom Welt- und Daseinsgedanken des Idealismus abrückt. — Die erste Grundvoraussetzung ist der (von Kant zugleich auf Berkeley zurückgreifende) Bewußtseinsidealismus, nach welchem die Außenwelt in ihrer raumzeitlich-materiellen Objektivität bloße Erscheinung für vorstellende Subjekte ist. Und wenn dann Kant zum Ansich der Dinge den einzigen schmalen Zugang der sittlichen Freiheit der Intelligenzen und des, auf den intelligiblen Charakter zurückweisenden, persönlichen Verantwortungsbewußtseins gelassen hatte, so sucht nun Schopenhauer — darin zunächst verwandt mit Fichte und besonders Schelling und abhängig von ihnen — das Wesen alles Ansichseins in Richtung der Willensaktualität zu fassen, wobei die höchste und maßgebende Daseinsform eben dem sittlichen Willen vorbehalten bleibt. — Für die Ausgestaltung dieser Willensmetaphysik aber ist nun entscheidend das Urphänomen, auf das sich Schopenhauer stützt. Auch er geht aus vom Selbstbewußtsein, als von der einzigartigen Subjektobjekt-Gegebenheit, aus der heraus wir alles Wirkliche sonst in seinem wahren Sein und Sinn verstehen lernen müssen. Aber es ist nun nicht die auf sich selbst zurückgebogene Spontaneität oder die zur freien Tat sich kontrahierende sittliche Reflexion des reinen Ich, worauf der weitere Gedankengang sich stützt — sondern die Intimität und Unmittelbarkeit in der erlebten Einheit zwischen Willensakt und Leibbewegung! Wenn es ein Grundmotiv im ganzen Idealismus war, die Einheit des Menschen in der Wurzel einer real das Äußere gestaltenden seelisch-geistigen Aktualität zu fassen — entgegen allem Dualismus der vorangegangenen Substanzenmetaphysik —, so setzt nun Schopenhauer diese Tendenz mit einer neuen Gewichtsverlegung auf die reale leibliche Existenz und Lebensempfindung des Menschen fort. Im sinnlich-körper-

lichen Schmerz wird Leiblichkeit und Willensaffektion als Eins erlebt; und die unmittelbare selbstverständliche Fortsetzung jedes lebendigen Wollens in äußeres Tun zeigt uns im Zeugnis des inneren Lebensbewußtseins nicht die Zweiheit von Ursache und Wirkung, sondern die einfache unmittelbare Einheit einer sich auswirkenden Dynamik, oder einer „Objektivation" des Lebenswillens. Wie in allen Ausdrucksbewegungen oder etwa auch in der Gesamtgestaltung der Physiognomie die inneren Tendenzen in die Sichtbarkeit des Äußeren treten, so weisen sich unserem Innenblick Dasein und Lebensfunktionen des Leibes überhaupt, bis in die unwillkürlichen Prozesse hinein, als Äußerung, „Objektität" des eigenen Lebenswillens aus.

Indem Schopenhauer auf der erlebten Identität des Lebenswillens und des Leibes als auf der „philosophischen Wahrheit κατ' ἐξοχήν" aufbaut, das Ideal-Reale des Selbstbewußtseins in ganz anderer Schicht und Hinsicht fassend als Fichte oder Schelling — verändert sich auch der Begriff des Willens ganz. Die Beziehung auf die Vernunft und ihr Gesetz fällt weg. Der Zusammenhang mit dem Wissen wird gelöst. „Als das Erkannte im Selbstbewußtsein finden wir ausschließlich den Willen" — Willen verstanden als Inbegriff aller Akte, Erlebnisse, Modifikationen des emotionalen Lebens, wie etwa „Streben, Wünschen, Fliehen, Hoffen, Fürchten, Lieben, Hassen ..., Wohl und Wehe, Lust und Unlust". Der eigentliche Willensakt ist nur die Selbstdarstellung dieses Willens, sofern er nach außen wirkt. Nicht Subjekt der Vorstellung oder der Zwecksetzung, sondern Lebensdrang ist der im Innenbewußtsein unmittelbar in Selbstgegebenheit erfahrbare Kern unseres Wesens. Dies ist das letzte Irreduzible unseres Daseins: bei allem Tun und Leben sonst gibt es Begründungen und Motivationen des Warum, Wozu; — das Wollen (Lebenwollen) überhaupt erlaubt in seiner Urgegebenheit und selbstverständlichen Gewißheit keine Rückführung auf anderes.

Die Ausgangsgleichung dieser neuen Identitätsphilosophie ist also nicht die von Denken und Sein, von Subjekt und Objekt des Erkennens, sondern die von Wollen und Wirken, von innerem Lebensdrang und äußerlich gestalteter Existenz. Die Sphäre des Erkennens tritt zurück. In einer naturalistisch-biologischen Umwandlung des Kantischen Primats des Praktischen erscheint jetzt der ganze „Intellekt" (mit ihm auch die Vernunft) als etwas durchaus Sekundäres — ein „Licht", das der in der organischen Leiblichkeit und deren Lebenswerkzeugen sich äußernde und ausgestaltende Wille sich selbst anzündet, und das in seinem Funktionieren und in den (apriorischen) Gesetzlichkeiten abhängig ist von der vitalen Basis.

Vom Innenerlebnis greift der Gedanke über auf das Ganze der Wirklichkeit. Im Gegensatz zur idealistischen Fortsetzung Kants in der Vernunftmetaphysik (mit ihrer Ausschaltung jedes Gegenüber von Dingen an sich) sucht Schopenhauer nach dem in den gegebenen Naturerscheinungen erscheinenden Ansich. Die Formgesetze der gegebenen Wirklichkeit haben (mit Kant) nur Vorstellungsbedeutung; aber der in diesen Formen sich uns darstellende Gehalt, das irreduzible Was der Erscheinungen, in der ganzen Zufälligkeit seiner vom Subjekt nur tatsächlich aufnehmbaren Besonderheiten — weist auf das hinter allem Vorgestellten stehende Ansichsein. Hier muß die Metaphysik ansetzen, diese Gegebenheiten muß sie, im großen Zusammenhang der Erfahrungswelt überhaupt und speziell der äußeren mit der inneren Erfahrung, deuten. Die realistische Seite Kants kommt hier bei Schopenhauer wieder — eindeutiger und un-

verhüllter als bei Schelling — zur Fortwirkung. Ein altes Motiv im Dingansich-Begriff wird wieder lebendig: der Gedanke der „Grundkräfte". Alle wissenschaftliche Naturerforschung fragt nur nach den Bedingungszusammenhängen; sie stößt notwendig irgendwo auf die irreduziblen Grundeigenschaften der Materie und des Lebens, auf das einfache Was der Naturkräfte selbst und ihrer Wirkungsweise. Hier ist der Wissenschaft ein absolutes Halt geboten; diese Grundqualitäten und -kräfte sind dem in Relationen denkenden Verstand nicht mehr durchdringlich. Aber es gibt eben doch einen Zugang zu diesem Irrationalen. Der Mensch dringt in das Innere der Natur, weil er sich selbst von innen sehen kann. Der Kern der Natur ist Menschen im Herzen. Der „übersinnliche Grund" aller Erscheinungen, in der irreduziblen und irrationalen Mannigfaltigkeit der Kräfte, enthüllt sich unserem aus der Ich-Leib-Erfahrung genährten metaphysischen Blick als Wille. Alle Naturwesen sind Willensobjektivationen, nicht anders als unser Leib. „Das An- und Fürsichseyn jedes Dinges muß notwendig ein subjektives seyn." Unsere Erfahrung und Wissenschaft sieht die Dinge bloß als Objekte, und das heißt: als Erscheinungen und nach ihrer Außenseite. Die Metaphysik muß die vom erkennenden Subjekt bedingte Maske der raumzeitlich-dinglichen Gestalt von den Dingen ziehen, muß sie von innen her verstehen lernen — so wie wir unser menschliches (leib-seelisches) Dasein „aus seinem Innern heraus", in der gestaltenden Dynamik des Willensdrangs, „verstehen". Wir müssen die Natur „verstehen lernen aus uns selbst" — als Inbegriff von Willenstätigkeiten und -objektivationen; so fassen wir das vorher Unerkennbare von dem uns wohl Vertrauten, wohl Bekannten und nah Verständlichen des eigenen Lebensvollzuges aus.

Der Boden des Bewußtseinsidealismus ist damit verlassen. Die Erscheinungswelt erweist sich, über die „Vorstellung" in Subjekten hinaus, als objektive ontologische Erscheinung oder Manifestation eines metaphysischen Realprinzips. Die Subjekte selbst (der Mensch als Willensorganismus mit dem gehirnbedingten Lebenswerkzeug seines Intellekts) sind Teilgebilde der naturgestaltenden spiritual-dynamischen (ideal-realen) Potenz. Materie als raumzeitlich-kausale Subsistenz ist nur Schein in Subjekten; aber die aufbauenden Naturkräfte selbst sind real. Der Dynamismus Kants und Schellings vereinigt sich mit vitalistischen Motiven, und insbesondere noch mit dem in den naturalistischen Strömungen der neuzeitlichen Metaphysik seit der Renaissance immer wieder aufgetretenen Prinzip des Selbsterhaltungstriebs als der Grundtendenz in allen Dingen. Die Realrepugnanz und Polarität in den attraktiven und repulsiven Grundkräften der Materie, in Magnetismus, Elektrizität, Chemismus wird gedeutet als Kampf von Willensmächten, in Selbstbehauptung und Fremdüberwindung, Sichsuchen und Sichfliehen. Kraft ist Drang, Streben. Erst recht ist alles Leben, im Tierischen wie schon im Pflanzlichen, ein Sicherhalten, Sichdurchsetzen, Lebensdrang und dessen Auswirkungen. Die anatomische Gestalt ist Ausdruck und Objektivation eines besonderen Lebenwollens; jedes Organ Objektität des spezifischen Triebes, dem es dient. Auch Schellings Gedanke von den Kunsttrieben und Instinkten der Tiere wirkt entscheidend mit.

Wille ist also das Ansich in allen Dingen, in Natur und Menschenwelt. Natur ist — unbewußter Wille; im Menschen wird er (doch auch da nur in dem engeren Umkreis seiner Willkürhandlungen, Gefühlsregungen,

Motivationserlebnisse) bewußt. Das Grundwesen des Willens selbst ist bewußtlos. Schellings Begriff des Unbewußten setzt sich fort — doch mit weitgehender Ausschaltung des bei ihm noch ganz damit verschmolzenen Prinzips der „Intelligenz“. Wir als erkennende bewußte Wesen kennen die allgemeine Lebensmacht des Willens in uns zunächst natürlich mehr in der Form motivierter Wollungen; aber so ist der Wille nur für uns, im zeitlichen Bewußtsein, so ist er schon Erscheinung — wenn auch die „nächste und deutlichste Erscheinung des Dinges an sich“, das Ding an sich in seiner „allerleichtesten Verhüllung“. Der Wille an sich selbst ist blind, bewußtlos; Bewußtsein, Intelligenz ist ja nur spätes, durch besondere Organgestaltungen (Gehirn) bedingtes Produkt der allgemeinen Lebenskraft. Das Willensprinzip vollkommen selbständig und metaphysisch primär zu fassen gegenüber aller Bewußtheit nicht nur, sondern vor allem gegenüber jeder Form von Intelligenz und Vernunft — darin hat Schopenhauer seine besondere Mission gesehen. Dem europäischen Intellektualismus und Vernunftglauben von der Antike bis zu Hegel sollte ein unverfälschter reiner Voluntarismus sich entgegenstellen.

B. EINHEIT UND SELBSTENTZWEIUNG DES WLTWILLENS; DER PESSIMISMUS.

Der Wille als das Ansich aller Dinge ist schlechthin Einer, Ἓν καὶ Πᾶν. Die Formen der relationalen Mannigfaltigkeit und Vielheit (vor allem Raum und Zeit, die nach Schopenhauer allein die Individuation bedingen!), sowie der dinglichen Objektivität und Substantialität berühren nicht das „Ding an sich“. Einfache Einheit und (zeitlose) Aktualität, als Einheit in sich selber kreisend, aus sich selbst sich selber wollend — machen das Wesen des Weltwillens aus. In der Teleologie der Naturbildungen, bis zum notwendigen Aufeinander-Angewiesensein der Arten und der ganzen Naturbereiche, und in der durchgehenden Analogie der organischen Lebensformen (Schelling!) schimmert diese Wesenseinheit des schaffenden Willens durch die Erscheinungen selbst hindurch. Auch die Vielheit menschlicher Subjekte ist nur äußerliche und flüchtige Erscheinung jenes von Geburt und Tod des Einzelnen unberührt bleibenden alleinen Wesens an sich, das einfaches zeitloses Leben in sich selber ist.

Dieser metaphysische Henismus und Aktualismus, in seiner allgemeinsten Fassung zunächst durchaus verwandt mit Grundtendenzen des ganzen nachkantischen Idealismus, erhält nun seine besondere Eigenart durch Schopenhauers axiologische Deutung. Mit ihr tritt erst der Voluntarismus in den äußersten, betonten und erbitterten Gegensatz zur Metaphysik der weltgestaltenden Intelligenz oder der sich verwirklichenden Vernunft. Der Wille ist Drang, Begehren — so muß er, in sich selber kreisend, ziellos und ungestillt, von Grund aus unbefriedigt bleiben. Er sucht fruchtlos sich immer selber zu verzehren, also ist endloses Leiden seinem Wesen eigen. Die bewußtlose Blindheit ist dumpfe Unvernunft;

das Tun um des Tuns willen (bei Fichte höchster Wertcharakter!) die sinnlose Unruhe und Friedlosigkeit. Das Unberührtsein in der Wurzel von unserem Erkenntnis- und Erscheinungsgesetz des Satzes vom Grunde, die Freiheit insbesondere von aller Motivation bedeutet Grund-losigkeit des Einen Willens, und das heißt: Sinnlosigkeit, vollkommene Alogizität, ohne Warum und Wozu. Das Wesen des (von jedem Seins- und Sollens-gesetz entblößt gedachten) Willens ist die reine Willkür, der absolute Zufall des Vollzugs. Das idealistische Hochgefühl des unendlichen Strebens schlägt um in die Verzweiflung endlosen Nichtserreichens. So ist die Welt und alles Dasein als Selbstvollzug und Selbstobjektivation des Willens nichts als Zufall, Unheil, Leiden. Der unablässige Selbsterhaltungs- und Vernichtungskampf der Naturkräfte und aller Lebewesen ist Ausdruck und Ergebnis der nie ihr Ziel und Ende findenden Selbstverzehrung, daher Selbstzerfleischung des Einen Willens. In allen Dingen lebt als letzte Grundkraft der Streit, der nichts als Selbstentzweiung des Ureinen (doch ohne mögliche Synthese und Versöhnung!) ist; so ist jetzt auch das Pathos der Dialektik umgeschlagen in den absoluten Unwert. Aller Vernunftoptimismus der theistischen und pantheistischen Systeme ist Täuschung, Lüge. Der Weltgrund oder die Alleinheit ist nichts Göttlich-Vollkommenes, sondern das Sinnlose schlechthin. Der Atheismus ist die vor allen illusionären Umdeutungen gelegene Aussage unbefangener Welterfahrung. Die Welt ist nicht die beste, sondern die schlechteste, die sein kann; die Teleologie der ineinandergreifenden Naturgebilde spricht nicht hiergegen, denn sie ist Bedingung des Naturbestandes selbst — und damit gerade des sinnlosen Lebenskampfes aller Wesen und ihres Willens-leidens, das mit der Erhebung der Natur aus der Dumpfheit der Materie und ihrer Aufwärtsstufung bis zur Bewußtheit des Menschen nur immerfort gesteigert wird.

Mit dieser extrem-pessimistischen Position tritt Schopenhauer in schroffen Gegensatz nicht nur zum nachkantischen Idealismus, sondern zum großen Gange der Metaphysik der Neuzeit überhaupt, die ja in immer neuen Formen, seit Nikolaus von Kues, die Sinndurchwirktheit alles Wirklichen behauptet hatte. Die ernste bleibende Bedeutung (und die geschichtliche Wirkung) dieses erbitterten Vorstoßes gegen den Vernunftmonismus liegt in der nachdrücklichen Hinlenkung des metaphysischen Blicks auf die dysteleologischen Momente der gegebenen Wirklichkeit, deren Eigenrealität und -gewicht neben den uns ersichtlichen Sinnbeständen und Sinnzusammenhängen doch immer allzu gern in jenen optimistisch-pantelistischen Gesamtdeutungen verschleiert wurde. Dem religiös bedingten Postulat wird die Vertiefung in die erfahrbare Wirklichkeit entgegengestellt; den Bindungen des theistischen oder pantheistischen Monismus entgegen wird wieder jene der Antike so selbstverständliche Perspektive des ringenden Miteinander von Ordnung und Chaos, Vernunft und Unvernunft aufgeschlossen. Die Vergöttlichung der Welt wird schärfer als zuvor in ihrer Fragwürdigkeit empfunden. — Der Ursprung aber von Schopenhauers Haltung liegt nicht etwa nur in der bewußt aufgenommenen realistisch-naturalistischen Strömung in der Metaphysik der Neuzeit (z. B. Hobbes), sondern, entscheidender, in den religiös-metaphysischen Willenslehren Böhmes und Schellings! Ihr göttliches Naturprinzip der Willens-sucht, des dunklen Eigenwillens ist es, das hier von seinem lichten Gegenglied und der versöhnend-unterordnenden Synthese losgelöst

und für sich selbst verabsolutiert ist. Die Qual des Schopenhauerschen Weltwillens entspricht (bis in Einzelzüge) dem Höllenzustand des sich im Abfall absondernden Suchtwillens bei Böhme. Das ist, geschichtlich wie sachlich, von tiefer Bedeutung.

Die näheren Motive für Schopenhauers Pessimismus sind gegeben durch eine mit der henistischen Seinslehre seltsam kontrastierende individualistische Grundeinstellung. Der subjektive Glücksanspruch des Einzelwesens steht hier im Vordergrund aller Wertmaßstäbe. Im äußersten Gegensatz zum Universalismus und Objektivismus Hegels, dem alles Wirkliche trotz Trennung und Vergänglichkeit, Leiden und Tod der Einzelnen als vernunftvoll galt, weil in den Kämpfen, Spaltungen und Gegensätzen das Eine Leben in der höchsten Offenbarungsfülle sich gestaltet und durch die strebend untergehenden Subjekte hindurch der objektive und universale Geist seine Welt aufbaut und die Geschichte wirkt — genügt für Schopenhauer die bloße Tatsache des Leidens, der Todesangst, der nie restlos erfüllbaren Strebens- und Begehrensunruhe des Einzelnen, um das gesamte Dasein als fluchwürdig zu empfinden. Das Hinwegschreiten der Gattung über den Untergang des Einzelwesens wird mit tiefer Empörung wahrgenommen. Kampf, Trennung, Gegensatz sind Fluch — weil Not der Einzelnen. Das heroische Schicksalspathos des Untergangs in größeren Zielen liegt ebenso fern hier, wie die ästhetisch-religiöse Verehrung der ungeheuren Daseinsmannigfaltigkeit. — Hinzu tritt (neben anderem) das alte Motiv der Vergänglichkeit, der wesenhaften Hinfälligkeit und Nichtigkeit zeitlicher Existenz als solcher. Und auch hier wieder entsteht aus der Seinsthese der Zeitlosigkeit des Willens-an-sich kein axiologisches Gegenmotiv; die Aktualität des Einen Willens erscheint doch eben als wesenhaft (und nicht nur für den Trug der Vorstellung) verstrickt in Zeit und Vielheit. Am schärfsten spitzt sich diese Auffassung von der Nichtigkeit alles zeitlichen Geschehens in der Bestreitung jedes übergreifenden Sinnes der Geschichte zu. In extremer Opposition zum Evolutionismus Fichtes oder Hegels wird jeder Fortschritt, jede Entwicklung und geistige Sinnkontiniutät abgeleugnet. Auch in der Menschenwelt herrscht, wie in allem ewig sich wiederholenden Entstehen und Vergehen, ums Dasein Kämpfen und Verschlungenwerden der Naturwesen, immer das gleiche ziellose und ergebnislose, die Individuen verbrauchende aufzehrende Treiben. — Geschichtsfremder Naturalismus, eudämonologischer Individualismus und Zeitlichkeitspessimismus gehen hier Hand in Hand.

C. DIE IDEENLEHRE, DAS REINE SUBJEKT DES ERKENNENS UND DER HEILSPROZESS.

Der Willenspessimismus gipfelt in einer metaphysischen Ethik, deren Mittelpunkt die durch Erkenntnis und lebendige Einsicht des Willensleidens und Individuationsfluchs herbeizuführende absolute Freiheitstat der Selbstverneinung des Willens bildet; in diesem Übergang zum Nichtsein vollzieht sich die vom Menschen für das ganze Sein zu leistende Erlösung. — Aber in dieses Daseinsbild ragt nun bei Schopenhauer ein metaphysisches Gedankengefüge hinein, das ganz andersartige Tendenzen zeigt. Der entscheidende Durchbruchspunkt liegt in der Metaphysik der Kunst. Wie Schelling bringt auch Schopenhauer die Kunst in nächsten einzigartigen Zusammenhang mit der Philosophie. Ästhetisches Anschauen ist Durchblick in das eigentliche tiefere Wesen der Dinge, durch sinnliche Erscheinungen hindurch. In der Kunst werden, durch den Tiefblick des Genies, die „Ideen“ der Dinge (d. h. die ewigen dem Daseinskampf vorausgelegenen Formtypen, Musterbilder alles Existierenden) uns offenbar. Ausdrücklich knüpft damit Schopenhauer — wie vor ihm Schelling — an Plato an; der antike Idealismus der Idee wird mit dem

realistischen Alogizismus der Willensmetaphysik verbunden. Kant und Plato sollen zusammengehen: die Ideen sind die unmittelbaren und adäquaten Objektivationen des Dings an sich, des Einen Willens — beide vereinigt heben sich scharf ab vom zeitlich-relativen, mittelbar-inadäquaten Objektitätsdasein der Erscheinungen. Diese Ideen bilden — wieder wie bei Schelling — eine Stufenreihe, in der der Wille zu immer höherer und deutlicherer Objektivation gelangt (die volle Objektivation erreicht er nur durch alle Stufen miteinander) — und dieser Stufenordnung entspricht das Stufensystem der Künste. — Aber damit tritt (ohne daß es von Schopenhauer selber recht bemerkt wird!) eine neue Situation zutage. Der Optimismus des ästhetischen Erlebnisses schlägt durch den Pessimismus des Lebenskampfes durch. Die ideellen Selbstobjektivationen des Willens werden vom „reinen Subjekt des Erkennens", das im ästhetischen Erlebnis sich hinaushebt über die Willensbedingtheit des individuellen Intellekts, in glückhafter Anschauung erfaßt. Mag der zeitlich-individuelle Lebenskampf schrecklich und leidvoll sein; die ewigen Formen der Dinge und das in ihnen sich ausprägende Willenswesen ist — schön, beseligend! Selbst Widerstreit und Dissonanz werden in diesem tieferen Erkennen freudvoll aufgefaßt.

So sind zwei gegensätzliche Tendenzen in Schopenhauers Metaphysik der Kunst verwoben. Der pessimistische Zusammenhang hat noch am stärksten Kraft in der Ästhetik der Tragödie — wo es denn wirklich vielfach scheinen kann, als sehe Schopenhauer den Sinn der Kunst darin, durch tiefere Herausarbeitung der Konflikte, Spaltungen und Untergänge des Lebens dem Willen entscheidenden Antrieb zur Selbstvernichtung zu geben, in diesem Sinne also ihm zum „Quietiv" zu werden. — Die idealistisch-seinsbejahende Gegenströmung aber gipfelt in der Metaphysik der Musik. Sie ist die höchste aller Künste, weil sie die höchste und adäquateste Objektivation des Willens — nein den Willen selber, frei von aller Objektivation, losgelöst insbesondere von jeder Motivation und individuellen Beschränktheit, in seinem reinen Schwingen zwischen Lust und Leid zu uns reden läßt, in einer Sprache, die an Anschaulichkeit und Deutlichkeit sogar die der anschaulichen Welt übertrifft. Und diese Sprache vernimmt das reine Subjekt des Erkennens mit tiefer innigster Befriedigung; die Dissonanz selbst (Abbild des Widerstreits!), der schmerzlichste Akkord (Sprache des Willensleidens!) bleibt freudvoll. Selbst und gerade die Agilität des Willens, sonst immer als die sinnlose Unruhe geschildert, gibt hier, im Strom der Melodie z. B. (dem Bilde des zusammenhängenden Bewußtseins nach Schopenhauer; sie redet die Geschichte des von Besonnenheit durchleuchteten Willens!) die innigste Befriedigung. Die Unerschöpflichkeit der Melodien entspricht der unerschöpflichen Fülle der Individualitäten. (Auch die Individuation also wendet sich hier ins Positive — und dem entspricht, daß in der Stufenleiter der „Platonischen" Ideen mit dem Bereich des Menschenseins die ewige Idee von Schopenhauer nicht mehr als Gattungstypus, sondern ausdrücklich als Individualidee verstanden wird!) Musik zeigt uns den „Kampf, der Eintracht wird", sie „spiegelt unserm Herzen die tiefste Befriedigung seiner Wünsche vor" und „schmeichelt dem Willen zum Leben". Aber wenn es von der pessimistischen Grundlehre aus erscheinen könnte, als wäre eben damit die Musik, im äußersten Gegensatz etwa zur Tragödie, gebrandmarkt als spielend-oberflächliche Verführerin zur Illusion, die das unheilbare Unheil des Daseins blind verkennt — so wird jetzt hier ausdrücklich statuiert, daß die geheime Sprache der Musik wie keine andere Kunst die „tiefe und ernste Bedeutung unseres Daseins" uns enthülle! Der Ernst und die Tiefe des Daseins redet hier (und das wird dann auch deutlich anerkannt und

unterstrichen im Abschlußzitat des Musikkapitels im 2. Bande von Schopenhauers Hauptwerk) als — Wonne.

So bricht bei Schopenhauer, im Ästhetischen entscheidend, aber auch sonst an wichtigen Punkten, durch die Grundanschauung von der absoluten Sinnlosigkeit und Zufälligkeit der Willenswelt der Gedanke einer höheren Teleologie und eines hinter allem Dasein stehenden geistigen Sinnprinzips hindurch — einer „Einheit des Zufälligen mit dem Absichtlichen, des Notwendigen mit dem Freien, vermöge deren die blindesten, aber auf allgemeinen Naturgesetzen beruhenden Zufälle gleichsam die Tasten sind, auf denen der Weltgeist seine sinnvollen Melodien abspielt". Zusammen damit geht die Lehre vom Einen „reinen Subjekt des Erkennens", das, aller Individuation enthoben, alles erkennend und von Keinem erkannt, als „ewiges Weltauge" in den höchsten Individuen (z. B. im Genie) durchbricht. Mit dieser Lehre wird es klar, daß der Weltgrund von Schopenhauer — der selbst aber auch hierauf nicht weiter reflektiert — nicht rein als blinder Wille vorausgesetzt sein kann. Wenn es schon rätselhaft erscheinen mußte, wie dieser Wille aus sich selbst sich das „Licht" des Verstandes anzünden konnte, so beweist der Durchbruch des allgemeinen, die ewigen Ideen schauenden „Weltauges" durch den praktisch bedingten individuellen Intellekt endgültig das Vorhandensein eines metaphysischen Geistprinzips in der Ureinheit selber. Nur dann wird auch verständlich, wie im ethisch-metaphysischen Erlösungsakt die Einsicht von der Nichtigkeit aller egoistisch-individuellen Willensexistenz die entscheidende Freiheitstat, in welcher der Wille sich gegen sich selbst kehrt und sich selbst aufhebt, heraufführen kann. Das Licht des über die Verstrickung der Egoität hinausgehobenen Erkennens macht uns — es macht den Willen selbst vom Wollen frei.

Der Übergang ins „Nichts" erscheint von hier mehr als die Lösung eines höchst positiven und sinnhaften, aber ewig unbekannten (und nur im erkennenden, doch nie selbst erkennbaren reinen Subjekt des Erkennens durchscheinenden) Geistprinzips von der Verstrickung in objektivierendes und in Einzelwesen sich spaltendes Begehren. In der Tat bezeichnet Schopenhauer sein Nirwana ausdrücklich als ein relatives Nichts, ein Nichts nur für uns, die wir im Willensleben noch befangen sind; und jene Veda-Stelle, auf die seine Musik-Metaphysik als letzte Weisheit hinausläuft, nennt den Einen Atman wonneartig, so, daß überall, wo eine Lust im Wirklichen durchbricht, diese ein Teilmoment von jenem Einen sei. In dieser Perspektive ist Schopenhauers Philosophie kein Atheismus, sondern eine religiöse Metaphysik des eine Welt der Zwietracht hervorrufenden Abfalls und der durch die Einsicht des höchsten Weltprodukts (des Menschen) hindurch sich vollziehenden Erlösung und Rückkehr des Einen zu sich selbst. Hinter den Irrwegen der sich am Ende selbst aufhebenden Willenswelt steht ein erhabenes Prinzip des Friedens und des reinen Lichts.

Im Weltbild erscheint noch der Reflex dieses alle Philosophie und Erkenntnis (nach Schopenhauer selbst) schon transzendierenden Endgedankens: in der Form einer überall durchblickenden höheren Teleologie. Die Welt scheint dabei durchaus nicht als schlechthin sinnlos, oder denn beschränkt nur auf die teleologischen Naturbedingungen, die das Existenzminimum von Ordnung für jede mögliche Welt bedeuten sollen. Sondern es wird in ihr die Ausgestaltung einer ewigen, unfehlbar waltenden Gerechtigkeit gesucht! Alles Leiden beruht auf Schuld; alle Qual der individuellen Existenz auf der Urschuld des intelligiblen, aus der Einheit des Urwesens sich abspaltenden Charakters. Der Pessimismus Schopenhauers erhält hier eine religiös-moralische Fundierung; und der erbitterte Gegensatz gegen den Vernunftoptimismus der Idealisten stellt sich nun weniger als Gegnerschaft des Realisten und Naturalisten gegen leichtfertige Idealisierung des Wirklichen dar, sondern mehr als eine, höchst extreme, religiöse Reaktion gegen die Übersteigerung autonomer Menschenwürde und menschlicher Geschichtsgestaltung im metaphysischen Idealismus. — Der Stufenbau der Welt (schon im Rahmen der Ästhetik als ein sinnvolles Hörersteigen der Ideen sich andeutend) kann nun als ringendes Aufsteigen zum Selbstbefreiungsziel betrachtet werden; aus den Konflikten der Willensmächte jeder Stufe entsteht jeweils ein Höheres — das zwar mit wachsender Annäherung zur Bewußtheit gesteigertes Leiden, aber dann auch, auf der erreichten Endstufe im Vernunftbewußtsein, aus höchstem Leiden letzte Einsicht und damit Erlösung wird. Der ganze Weltbau erscheint im Rahmen einer höheren Heilsordnung. — Der tiefere Zusammenhang mit der Metaphysik des Idealismus dringt hierin, bei aller Gegnerschaft, doch allenthalben durch.

Hauptwerk: Die Welt als Wille und Vorstellung; 2 Bde. (beste Ausgabe in Sch.s sämtl. Werken, hrsg. P. Deussen, München 1911ff.). — Darstellungen: A. Kowalewski, A. Sch. und seine Weltanschauung; Halle 1908. G. Simmel, Sch. und Nietzsche; Leipzig 1907. A. Volkelt, A. Sch.; Stuttgart 1900 u. ö. H. Hasse, Sch.; München 1926.

VIII. DIE METAPHYSIK IM 19. JAHRHUNDERT UND IN DER GEGENWART.

1. DIE METHODISCHE KRISE DER METAPHYSIK UND DER KAMPF UM IHR DASEINSRECHT.

Das Zeitalter des deutschen Idealismus und seiner Ausläufer stellt die letzte große Blütezeit der Metaphysik in der Neuzeit, bis heute, dar. Unmittelbar danach erfolgt ein jäher Abbruch; innerhalb der allgemeinen Ermattung der philosophischen Fähigkeiten und Interessen, die das weitere 19. Jahrhundert charakterisiert, ist es vor allem die Metaphysik, die an Produktionskraft und Geltung einbüßt — in einem Ausmaße, wie nur sehr selten in der Geschichte des Denkens.

Die Phrase vom „Zusammenbruch" der spekulativen Systeme verkehrt den Tatbestand; in Wahrheit ging einem heraufkommenden Geschlecht von Epigonen und von dem tieferen philosophischen Bereich Entfremdeten — wie die Produktions- so die Fassungskraft für die großen Aufgaben der Metaphysik in zunehmendem Maß verloren. Auch die abfallenden Richtungen zehren dabei zu gutem Teil von dem nachlebenden Erbgut; und was im weiteren Verlauf an originaleren Neubildungen aufgetreten ist, auch noch am Ende des Jahrhunderts, ja bis in die Gegenwart, hat tieferen Zusammenhang mit jener letzten großen Tradition, als meist bemerkt und eingestanden wird — nicht nur in Deutschland, sondern in allen Ländern, wo Philosophie und Metaphysik gedeihen. Es bezeichnet die neue Vertiefung des philosophischen Blicks in den letzten Jahrzehnten,

daß die Bedeutung der idealistischen Metaphysik (und überhaupt der zeitweise vielfach abgerissenen metaphysischen Traditionen der Neuzeit) wieder begriffen und mit den lebendigen Ansätzen zur Neubildung der Metaphysik fruchtbar verbunden wird.

Die Metaphysik des 19. Jahrhunderts hat im Rahmen unserer knappen Gesamtdarstellung der Metaphysik der Neuzeit durchaus zurückzutreten. Durch die zeitliche Nähe verschiebt sich die Perspektive leicht; so daß wir vielfach gewohnt sind, die Namen von Denkern mittleren Zuschnitts unmittelbar neben denen der wahrhaft originalen und in großem Stile wegweisenden Metaphysiker zu nennen. In Wirklichkeit sind selbst Lotze, E. v. Hartmann oder, in Frankreich, Renouvier, Boutroux doch mehr Epigonen, als sie Selbstdenker sind; sie bringen einen wichtigen Kerngedanken oder höchst wertvolle Einzeluntersuchungen — aber ihr „System" als Ganzes entbehrt jener originalen Stoßkraft und Fülle der Problemerschließungen, welche die Konzeptionen der großen Meister der Metaphysik auszeichnet. — Eine umfänglichere, nicht auf die großen Typen und Zusammenhänge sich beschränkende Metaphysikgeschichte allerdings müßte es gerade sich zur Aufgabe machen, stärker als bisher geschehen, in diesem Zeitraum die Spreu vom Weizen zu sondern und die Gewichtsverhältnisse abzuwägen (viel zu sehr sind z. B., aus gewissen zeitgeschichtlichen Bedingtheiten heraus, Denker wie Lotze oder gar Fechner allein in den Vordergrund gerückt worden). Das äußerst komplizierte Bild dieser Zeit philosophischer Zersplitterung, aus der noch sehr viel wertvolles Gut für uns fruchtbar zu machen wäre, bedarf dringend einer von gegenwärtigen Probleminteressen neugeleiteten Aufhellung. Aber das eben geht vollkommen hinaus über den Rahmen unserer Darstellung.

Die Lage der Metaphysik ist in diesem Zeitraum dadurch eine besonders schwierige geworden, daß in die Periode der Erschöpfung zugleich hineinfiel eine aus inneren Sachgründen akut werdende methodische Krisis — jene Krisis, zu der Kants Kritik bereits den entscheidenden (aber zunächst rasch von dem Schwung und der Selbstgewißheit der neuen Spekulation überdeckten) Anstoß gegeben hatte. Der Anspruch der Metaphysik auf rein apriorische Schlüssigkeit und apodiktische Gewißheit in der gesamten Systematik, bis auf die letzten Seinsprinzipien ja auf das Sein und innere Wesen des absoluten Seinsgrundes selber sich erstreckend, und in geschlossenem System als endgültig erreichte Wahrheit sich behauptend — dieser Anspruch gerät ins Wanken! Die Philosophie der rationalistischen Systeme war so durchdrungen von diesem Aprioritätsbewußtsein, und ebenso war dann in der zweiten Blütezeit, nach Kant, die metaphysische Konzeption so ganz und gar davon getragen und beschwingt (und sogar Kants Begriff von der künftigen Metaphysik hielt sich doch wieder streng in diesem Rahmen!), daß man von hier aus wohl versucht sein konnte, rein apriorisches Vorgehen endgültig zum Wesen der Metaphysik zu rechnen und diese, wenn überhaupt, nur als „deduktives", synthetisch-konstruktiv aufbauendes Wissen — und eben damit als „Königin" der Wissenschaften, den untergeordneten ihre Prinzipien verleihend — anzuerkennen. Aber eben dies wird nun unmöglich durch die Entwicklung der allgemeinen Wissenschaftslage. In diesem 19. Jahrhundert nehmen die empirischen Wissenschaften, vor allem die Naturwissenschaften, einen neuen und immer weiter sich steigernden Aufschwung — gleichzeitig z. T. mit dem Absinken der phi-

losophischen Produktionskraft. Den neuen Wirklichkeitserschließungen sind die erstarrenden, von keiner ebenbürtigen Nachfolge lebendig erhaltenen Begriffsformen und Umfassungstendenzen der spekulativen Systeme nicht gewachsen. Die konstruktiven Überspannungen und unkritischen Voreiligkeiten (vor allem in der Naturphilosophie und deren Detailkonstruktionen, aber auch in den Konstruktionen des Geschichtsverlaufs) rächen sich jetzt. Der Wissenschaftsbegriff und die Methode der Wissenschaften selbst verschiebt sich in der Richtung aufs Empirische, Hypothetische, Relative, immer neu (auch den Prinzipien nach) zu Revidierende; die Stütze, die noch Kants Apriorismus an dem Vorbild der Newtonschen *philosophia naturalis* gehabt, tritt in den Hintergrund, relativiert sich. Das Wissenschaftsbewußtsein vertieft sich im Sinne freierer Anerkennung des Undurchschaubaren, des nur durch Tatsachengewinnung von außen Aufzunehmenden oder durch bewegliche Anpassung der forschenden Organe des Menschengeistes zu Erreichenden; die Grenzen und die prinzipiellen wie empirischen Bedingtheiten menschlicher Erkenntnis werden immer stärker spürbar. — Damit tut nun ein Gegensatz zwischen Metaphysik und Wissenschaft sich auf, der in der geschilderten Gesamtlage schließlich für die Metaphysik verhängnisvoll wird. Die erstmalig von Kant bemerkte neue Situation der Neuzeit, in welcher eine autonome Wissenschaftsentwicklung außerhalb des Rahmens der Philosophie sich vollzieht, an Stetigkeit des Aufbaus und Sicherheit der Resultate diese sogleich weit überholend und dauernd übertreffend — diese Situation wird nun, bei wachsender Erfahrungsbreite und Wirklichkeitserschließung durch eine wachsende Vielheit selbständiger Wissenschaften, wieder neu in ihrer ganzen Problematik empfunden und führt schließlich in gewissen extremen Auswirkungen bis zu dem, allerdings allzu bequemen Ausweg der Bestreitung der Metaphysik überhaupt.

Die Anfänge des Kampfes gegen den Apriorismus der Metaphysik liegen noch innerhalb des metaphysischen Aufbauwillens (erst mit der späteren Entwicklung des Jahrhunderts wird die Kritik eine Kritik von außen, streitend von einem den großen Daseinsfragen gegenüber gleichgültig gewordenen und daher in der Sicherheit der Wissenschaften das volle Genügen des Erkenntnistriebes findenden Lebensboden aus). Die Kantische Forderung der mit aller Grundlegung der Metaphysik zu verbindenden Besinnung auf die Bedingungen und Grenzen endlicher Erkenntnis, gegenüber den unabweisbaren Zielgedanken des metaphysischen Willens zur Ganzheit und Absolutheit, lebt neu auf in Schleiermacher, dem für die Arbeit der Metaphysik nicht sosehr die synthetisch konstruierende Dialektik Fichtes oder Hegels, als vielmehr die suchende, nicht vom Systemanspruch belastete Dialektik der Platonischen Dialoge Vorbild ist. Vom religiösen Gottes- und Wirklichkeitsbewußtsein her fordern der späte Schelling und die spekulativen Theisten, in zunehmender Schärfe, Ergänzung des apriorischen Vorgehens durch freie und bewußte Aufnahme und Auswertung der Daseinserfahrungen in Natur und Geschichte. Schopenhauer, selbst noch ungebrochen im absoluten Wahrheits- und Endgültigkeitsanspruch des eigenen Systems, aber erbitterter Feind der aprioristisch-dialektischen Systematik, will die Metaphysik als „das richtige universelle Verständnis der Erfahrung selbst", als intuitiv einfühlende Ausdeutung des Ganzen der Erfahrung von gewissen Grunderfahrungen her verstanden wissen. — In der gleichen Zeit

noch der großen metaphysischen Systeme arbeitet Herbart (von uns, des wesentlich geringeren Rangs seiner metaphysischen Konzeption wegen, im Texte nicht behandelt) auf eine am Gegebenen der Erfahrung und ihrer begrifflichen Bearbeitung durch das vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Denken ansetzende, analytisch forschende Metaphysik hin, und fordert Fries, auch er in Reaktion gegen den neuen Dogmatismus der spekulativen Systeme, methodische Besinnung aller philosophischen Erkenntnis auf ihre faktischen Grundlagen in den unmittelbar gewissen Urteilen der Erfahrung.

Diese Tendenz nun verstärkt sich in der Folgezeit. Die Motive der religiösen Daseinserfahrung, des universalen Weltbewußtseins und der aller begrifflich-apriorischen Konstruktion sich entziehenden Irrationalität der Freiheit, Individualität, Persönlichkeit, der Geschichte und alles geistigen Lebens überhaupt, treten dabei zurück; in wachsendem Maße trennt jetzt die Philosophie sich vielfach ab vom religiösen Bewußtsein und den Gehalten seiner Traditionen, und wird in weiten Bereichen geradezu zum Vehikel religionsentfremdender und religionsfeindlicher Aufklärungstendenzen. In den Vordergrund tritt vielmehr nun allein das Vorbild der Erfahrungswissenschaften von naturwissenschaftlicher Methodik. Ihr Gewißheitsvorzug und ihre „Exaktheit", die Wirklichkeitsnähe und das von aller persönlichen Konzeption leicht ablösbare universelle Fortschreiten in der Zusammenarbeit der Forschenden wie der Methoden und Gebiete — das alles wirkt so überwältigend im Gegensatz zur „Anarchie" der offensichtlich personal bedingten, in immer neuen Gegenthesen und Umstürzen sich bewegenden, zu immer anderen (stets auf endgültige Wahrheit Anspruch machenden) konstruktiven Systemen fortschreitenden Metaphysik, daß schließlich mit der „abstrakten" apriorischen Spekulation die Metaphysik überhaupt verworfen und der Erfahrungsweg des Wissens allein den Wissenschaften zugesprochen wird.

Über den resignierenden Agnostizismus solcher Wissenschaftsphilosophien, wie der von H. Spencer hinaus (bei denen immerhin die metaphysischen Probleme und Gehalte als unerkennbarer Hintergrund der wissenschaftlich durchforschbaren Wirklichkeit in gewisser Weise noch festgehalten werden) fordert der „Positivismus" (Comte, Laas, Mach, Avenarius u. A.) die vollkommene Abkehr von der Metaphysik, ihre endgültige Abdankung zugunsten der positiven Wissenschaften und ihrer bloß auf die Aufdeckung relationaler Bedingungszusammenhänge und Gesetze hinzielenden Bearbeitung der natürlichen Erfahrung. Die metaphysischen Probleme werden als falsch gestellte, den wissenschaftlichen Fortgang störende, zuletzt „unwissenschaftliche" Scheinfragen mit dem Pathos des wissenschaftlichen Ernstes einfach abgewiesen. Die Erfindungen und Anstrengungen der Metaphysik sollen, nicht anders als die mythologischen und religiösen Phantasiegebilde ferner Zeiten, in die tote Vergangenheit der in der Wissenschaft nunmehr gereiften Menschheit gehören. Indem die Metaphysik das Wesen hinter den naturgesetzlich ablaufenden Erscheinungen, die Substanzen unter den Relationen, das Übersinnliche jenseits des Sinnlich-Wirklichen fordert und sucht, verfälscht sie die Wirklichkeit, in der wir leben, von der allein wir wissen, und die vorausberechnend und beherrschend zu durchgreifen das fortschreitend erreichbare Ziel aller wissenschaftlichen Arbeit und Erkenntnis überhaupt sein muß. — In immerhin verwandter Weise wendet sich auch die — in Einzeldisziplinen der Philosophie eine sehr ernste positive Erneuerung des philosophischen Problembewußtseins bedeutende — Bewegung

des Neukantianismus (Cohen, Natorp, Riehl, Windelband, Rickert u. A.) gegen die Metaphysik. Auch hier ist die exakte Naturwissenschaft zunächst das ausschlaggebende Vorbild echter Erkenntnis überhaupt; und bleibend werden Wert und Aufgabe der Philosophie am Maßstab der Einzelwissenschaften, ihrer Methoden und ihres Ertrages, gemessen. Philosophie als „strenge Wissenschaft" — das ist hier (wie dann auch in verwandten Richtungen) die Forderung. Sie zu erfüllen, wird Philosophie selbst zur Einzelwissenschaft, Fachwissenschaft gestempelt. Vom Werke Kants wird die gesamte metaphysische Problematik und Zielsetzung abgestreift und überhaupt nicht mehr erblickt; behalten wird allein die transzendentale Rückbesinnung auf die im Denken, im Bewußtsein gelegenen Prinzipien, vor allem die Prinzipien der Erkenntnis. Die Wirklichkeit ist durch die im Lauf der Zeit erfolgte allseitige Entfaltung der Wissenschaften jetzt an diese aufgeteilt; so bleibt denn für die Philosophie kein Wirklichkeitsbereich als Gegenstand, sondern allein die Wissenschaften selbst, ihre Methoden und Prinzipien. Philosophie ist Wissenschaftslehre — doch dieses ohne den bei Fichte mit dem Wort verbundenen und in der Sache einbegriffenen metaphysischen Gehalt! Aller direkte und positive Seinskontakt bleibt der Einzelarbeit der Wissenschaften und anderer kulturerzeugender Sonderfunktionen des Geistes überlassen; Philosophie kann nur die Reflexion auf die im Bewußtsein gelegenen Bedingungen solchen produktiven Schaffens (also auf Kategorien des Erkennens, auf ideelle Werte der Kulturerzeugung) sein. Nicht mit den Sachen, nur mit den Begriffen hat sie es zu tun. Alle philosophischen Aussagen über die Dinge selbst gehören heute, wie die längst „überwundene" Naturphilosophie, in den Bereich verantwortungslos spielender Phantastik und eines unwissenschaftlichen Dilettantismus. Die Rolle der Metaphysik ist ausgespielt. — Und auch hier werden die selbst auf solchem Standpunkt bleibenden Restprobleme metaphysischer Art einfach abgewiesen: nach Wesen und Realitätsart etwa des „erzeugenden" Denkens selbst oder des Bewußtseins (eines „Bewußtseins überhaupt"!) soll nicht mehr gefragt werden dürfen; — so dekretiert das Pathos der Philosophie als strenger, den andern Wissenschaften ebenbürtig gewordener Wissenschaft.

In Wahrheit sind diese philosophischen Richtungen (ähnlich dann auch die „Immanenzphilosophie" und die Phänomenologie in ihrer ersten Ausbildung) keineswegs so metaphysikfrei, wie sie selber glaubten. Der Positivismus insbesondere erleichtert sich den Kampf, indem er unter Metaphysik vorwiegend immer nur ein angebliches Wissen von „Übersinnlichem" und Jenseitigem, Wirklichkeitstranszendentem sich vorstellt. Die alte geschichtliche Verbundenheit zwischen Metaphysik und Religion, die mit dem (zufällig entstandenen) Namen vielfach traditionell verknüpften Definitionen der Metaphysik in Richtung auf das Übersinnliche und Immaterielle, und insbesondere die einseitige extreme Zuspitzung der letzten großen Systeme auf das Wissen vom Absoluten führt hier, im Rückschlag, zu einer verzerrenden Verengung des Begriffs der Metaphysik. So kann denn aus dem Pathos der Weltimmanenz und Wirklichkeitstreue heraus (so selbst bei Nietzsche und bei Dilthey) das Mißtrauen gegen die Metaphysik genährt

und die Wirklichkeitserkenntnis allein den Wissenschaften zugewiesen werden. — Der schlichtere und breitere Begriff indessen, der (in Fortsetzung der Aristotelischen „Ersten Philosophie") Metaphysik zunächst und vor allem als Untersuchung der Elemente und Fundamentalbedingungen alles Seienden überhaupt, der Wirklichkeit im ganzen und allgemeinen, in der „Totalität der Bedingungen" faßt, — und ihre Aufgabe in der Zusammenschau und übergreifenden Abgrenzung der fundamentalen Seinsarten, der großen Wirklichkeitsbereiche und -gesetzlichkeiten, in der Aufdeckung wirklicher Daseinszusammenhänge in allem Wechsel der Erscheinungen und Äußerungen sucht, nicht aber nur in der Zuspitzung aller Fragen auf die Einheit des Unbedingten oder auf das Schicksal des Menschen — solcher Begriff des Metaphysischen ist nicht so leicht vom wissenschafts- oder erkenntnistheoretischen „Standpunkt" abzusondern! In jeder Rede vom gestaltenden „Bewußtsein" und vom seinserzeugenden „Denken", in jedem Ausgang vom positiv „Gegebenen", als dem eigentlich Wirklichen, in jeder Absteckung von Grenzen unserer Erkenntnis stecken schon Seinsbehauptungen darin — noch ganz zu schweigen von den Prinzipien der „Denkökonomie" oder von den fiktionenbildenden Anpassungsfunktionen der im Bewußtsein verborgenen Lebensmächte, sowie von der so weitgehend als selbstverständlich angenommenen Voraussetzung universaler und alldeterminierender (Natur-) Gesetzlichkeit in den betrachteten Bereichen. Es wäre eine wichtige und interessante Aufgabe, die versteckten und uneingestandenen Seinsvoraussetzungen in allen jenen metaphysikentfremdeten und metaphysikfeindlichen Richtungen des späteren 19. Jahrhunderts aufzudecken; von da dann aber weiterhin zu zeigen, mit welcher Willkür dort überall die durch die eigenen Setzungen entstandenen Probleme abgewiesen werden! (Ein Beispiel nur, zum Neukantianismus und zur Immanenzphilosophie: Verhältnis unseres wirklichen empirischen, stets individuell gebildeten Bewußtseins zu dem als Grundlage der ganzen Erkenntnistheorie und Immanenz geforderten „Bewußtsein überhaupt"!)

Diese metaphysikfeindlichen Richtungen haben besonders in Deutschland eine Zeitlang breite Wirkung ausgeübt und in weiten Kreisen der wissenschaftlichen Welt die öffentliche Meinung über das Wesen der Philosophie und das Schicksal der Metaphysik bestimmt. Während in den andern Ländern (z. B. England, Frankreich, Italien) solchen Tendenzen gegenüber sich immer noch ein breiter Strom metaphysischen Denkens — fortsetzend jene mannigfachen Traditionen der Metaphysik der Neuzeit und insbesondere der nachkantischen Systeme, zugleich aber auch neu einsetzend in der Verbindung der Metaphysik mit den herangewachsenen Ergebnissen und Perspektiven der Einzelwissenschaften — behauptet hatte, waren in Deutschland die meisten führenden Philosophen mindestens einer ganzen Generation der Metaphysik völlig entfremdet. Ein Metaphysiker wie E. v. Hartmann (der, noch in sehr lebendigem Zusammenhang mit der Spekulation des Idealismus und Schopenhauers, nun auf dem Boden der veränderten Wissenschaftslage zu neuem Aufbau überging), oder die (allerdings nun allzu eng traditionsgebundenen) metaphysischen Tendenzen und Versuche des Neuthomismus blieben eine lange Zeit hindurch so gut wie unbeachtet. Hier konnte es wirklich so scheinen, als ob die Metaphysik im Aussterben begriffen wäre.

Aber auch in Deutschland ist der Höhepunkt dieser Bewegung seit langem überschritten. Mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts setzt eine neue Zuwendung zu metaphysischen Fragestellungen ein, die schließlich

bis zur ausdrücklichen Forderung neuer Metaphysik und zur Wiedereinsetzung der Metaphysik in die Mitte der Philosophie geführt hat. Ein neuer Kontakt zu dem alten Erbgut und mit den noch im Unterstrom lebendigen Tendenzen der Metaphysik der Neuzeit ist in den letzten Jahrzehnten gewonnen worden; die in der vorangegangenen Zeit angehäufte metaphysikhistorische Kenntnis und Bildung wird jetzt unmittelbar fruchtbringend für die Neuaufrollung der Probleme selbst.

Von den Motiven, die den metaphysikfeindlichen Wissenschaftstendenzen erfolgreich entgegenwirken, seien nur zwei der wichtigsten erwähnt. Da ist einmal das weltanschauliche Bedürfnis, das wohl zeitweise bis zum Indifferentismus geschwächt und von den positiven Einzelzielsetzungen kultureller Gestaltung und Wissensarbeit verdeckt werden kann, zuletzt aber unausrottbar ist und mit jeder geistigen Neuwendung einer Zeit wieder zum Durchbruch kommt. Weltanschauliche Fragen und Motive aber, sofern sie nicht bloß durchlebt werden oder sich spontanen Ausdruck in Gesellschaftsbildung, Kunst usw. suchen, sondern als Fragen selbst begriffen und diskutiert, schließlich als ein Zusammenhang gedacht und im Zusammenhang durchleuchtet werden — enthalten immer schon Metaphysik in sich. Metaphysik als Naturanlage ist, wie gerade Kant so eindringlich betont hat, mit dem Menschengeiste ewig und notwendig verbunden; und das in keiner Zeitepoche und Kulturlage ganz verschüttete „metaphysische Bedürfnis" (Schopenhauer) findet nie sein Genüge allein im Leben und dessen symbolischen Selbstdarstellungen, sondern fordert immer auch den theoretischen Ausdruck, Erfüllung und Selbstdurchleuchtung durch Erkenntnis. Die Dringlichkeit, mit der die Fragen nach Sein und Sinn des Daseins, nach Aufbau, Zusammenhang und Wertbezug des Wirklichen sich dem Menschengeiste (eben als Erkenntnisfragen) stellen, bleibt in tieferen Schichten unberührt von den die Form und Rechtsansprüche der Metaphysik betreffenden Sorgen über ihren Wissenschaftscharakter. Was Wissenschaft, und was Erkenntnis überhaupt im vollen Sinne ist, kann seinerseits durchaus nicht ein für allemal in festem Typus und Muster umrissen werden, und die Grenzen der Erkenntnis sind nicht durch einen einmaligen Gewaltspruch abzustecken. Neben den Maßstab der Exaktheit und eindeutigen Erfüllbarkeit tritt der der Lebensnähe und Problemtiefe. Metaphysik behielte ihr Daseinsrecht und ihre Lebensnotwendigkeit nicht nur, sondern gerade auch ihre wissenschaftliche Notwendigkeit, wenn sie nichts wäre als die immer neu sich vertiefende Aufrollung der im Grunde unlösbaren, zu keinem Ende führenden Fragen des Seins und Daseins. Die argumentierende Diskussion der großen Lösungsmöglichkeiten, die Aufspürung von nie zu „Beweisen" sich konsolidierenden Hinweisen in der Wirklichkeit, die Erschließung des Blicks für den Prinzipienreichtum und die tiefe Irrationalität des uns im Leben und selbst in den Wissenschaften noch als scheinbar einfaches und selbstverständliches Vorhandensein vor Augen Stehenden — das alles bleibt für ein echtes ganzes und nicht willkürlich auf das praktisch Erreichbare sich einschränkendes Pathos wissenschaftlichen Ernstes in seinem Daseinsrecht und seiner geistigen Notwendigkeit unangefochten, wenn auch in anderer Hinsicht die Kluft zwischen „Metaphysik" und „Wissenschaft" sich noch so tief erweisen sollte. Und die Fragen nach Wesen und Geltungsart des metaphysischen Wissens oder Suchens, nach seinem Objektivitätsanspruch und wieder seiner persönlichen Bedingtheit und Bindung, nach seinem Wissenschaftscharakter und wieder auch der Nähe zum Lebens- und Werteinsatz des Glaubens — werden immer neu von neuer Geisteslage aus in Angriff genommen werden müssen. Keine Zeit hat da für alle Folgezeiten entschieden; und unsere Zeit hat jetzt auch allenthalben die Diskussion der vielfach halbvergessenen, gern für erledigt angesehenen Fragen wieder aufgenommen.

Das andere Motiv ist aus der Wissenschaftslage selbst erwachsen. Selbst wenn es wahr wäre, daß die erfahrbare Wirklichkeit auf die positiven Wissenschaften aufgeteilt ist, so bliebe unbehandelt und wissenschaftlich unbewältigt eben doch das Ganze selbst. Der Wissenschaften sind viele, und ihre Perspektiven wie ihre Methoden der Seins-

erschließung weichen, je differenzierter und eigenwüchsiger sie sich herausgestalten, um so sicherer voneinander ab. (Vgl. z. B. die immer schärfer und mannigfaltiger gewordene Differenzierung der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften, bei wachsender Vertiefung und Berücksichtigung gerade des Zusammenhanges von Natur und Geist.) Die Erfahrungswirklichkeit aber ist Eine; und das Leben des Menschen findet sich, gewinnt sich in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der vielfältigen Einheit. Die Wirklichkeit ist uns zunächst und zuletzt ein Ganzes, und ebenso der Mensch und sein Dasein; die Wissenschaften aber geben immer nur abstrakte Ausschnitte. Und nicht nur wo die Ergebnisse der Einzelwissenschaften auseinanderklaffen, sondern gerade auch wo sie zueinander konvergieren, erhebt sich mit innerer Notwendigkeit die Aufgabe, die tiefere Einheit und Ganzheit selbst, den Wirklichkeitszusammenhang als solchen zu überblicken, zu umreißen, aus sich herauszugliedern. In diesem Sinne hat schon W. Wundt — der ganzen Haltung nach sonst noch dem Positivismus sehr verwandt — wieder Metaphysik gefordert, als Philosophie von der Wirklichkeit (und nicht bloß Wissenschaftslehre), als Wissenschaftssynthese mit dem Ziel der Herausarbeitung einer wissenschaftlichen Weltanschauung. Fehlt das Bewußtsein dieser Aufgabe, so wird immer ein Surrogat sich einstellen, wie es für so weite Kreise in Deutschland lange Zeit hindurch eine „naturwissenschaftliche Weltanschauung" plattester und problemlosester, also unwissenschaftlichster Observanz gewesen ist. Wird aber diese Aufgabe ernsthaft und kritisch angegriffen, so wird es vielleicht auch von der Gegenwartslage aus nicht anders gehen, als stets vorher in der Geschichte menschlichen Wissens: daß die Metaphysik in ihrer Wesenstendenz auf Ganzheit und Zusammenhang des Wirklichen überhaupt immer auch fruchtbare Anstöße gibt für die Ausbildung der Sonderfragen und Sonderwege, in denen die Wissenschaften reifen; — auch in dem für die Metaphysik so kritischen 19. Jahrhundert ist ja, gleichzeitig mit der aufbrechenden Kluft zwischen schematisch sich übersteigernder Naturphilosophie und empirisch sich ausbreitenden Naturwissenschaften, das metaphysische Welt- und Geistesbild des Idealismus (besonders Hegels) von unerschöpflicher Fruchtbarkeit für die Gestaltung der Geisteswissenschaften geworden.

Im übrigen ist es ja auch nicht wahr, daß die Wirklichkeit auf die Wissenschaften wirklich „aufgeteilt" ist! Nicht alles im unmittelbaren Erfahren und Erleben uns Gegebene findet in einer der zahlreichen Wissenschaften seinen Platz. Gerade in unseren Tagen hat die neue philosophische Sonderwissenschaft der Phänomenologie (in sich vormetaphysisch gedacht und ausgebildet, und erst im weiteren Erfolg zwangsläufig allenthalben — z. B. bei Scheler, Heidegger, H. Conrad-Martius — auf metaphysische Fragestellungen hinaustreibend) uns neu den Blick, den wissenschaftlichen Blick geschärft für die Gegebenheit, vor aller Verarbeitung und perspektivischen Einordnung in den Sonderwissenschaften! Auch das konkret Gegebene als solches, in seiner Fülle und Verflochtenheit, nicht nur die darin aufzudeckenden Bedingungs- und Relationsgefüge, fordert Aufnahme in eine überschauende und zusammenschauende Erkenntnis. Nicht nur die Wissenschaften liefern ein Mustervorbild sicherer und kritischer Erkenntnis, sondern auch an die (in sich vollkommen autonomen!) Wissenschaften wiederum muß die kritische Frage gerichtet werden, wie tief ihr Anspruch auf rein erkennende Bewältigung des wirklich Gegebenen, des Wirklichen und seiner Ganzheit gehen kann. Solche Fragestellung aber ist nicht mehr Sache rein erkenntnis- und wissenschaftstheoretischer Abgrenzung, sondern verlangt ein eigenes Ausgehen von Wirklichkeit als solcher und auf Wirklichkeit als ganze. Sie ist besonders dringlich auch gemacht worden durch die (bei aller Verstiegenheit und Willkür der Theorie höchst wertvollen) Hinweise des Pragmatismus auf praktisch-technische und soziologische Bedingtheiten unserer Erkenntniswege; — Denker wie Bergson und M. Scheler sehen geradezu die Aufgabe der neuen Metaphysik in der Richtung einer unbefangeneren und rein theoretisch bestimmten Erkenntnishingabe an das Wirkliche, im Gegensatz zu den in ganz bestimmten Perspektiven zielsetzenden und die Gegebenheitsmomente seligierenden Wissenschaften. In jedem Falle bleibt der Metaphysik die große Aufgabe der überschauenden, durch keinen festgelegten Standpunkt einer Sonderdisziplin beengten Synthese der Wissenschaften

miteinander und mit der ganzen lebendigen Wirklichkeitsgegebenheit der schlichten menschlichen Erfahrung.

In der neuen Anerkennung und Inangriffnahme der Metaphysik ist dies nun selbstverständliche Voraussetzung geworden: daß ihr Erkennen nicht rein apriorische Ableitung und Konstruktion sein kann, sondern allenthalben und immer neu von den Gegebenheiten der Erfahrung und von den Resultaten wie auch von den autonomen Prinzipienfestsetzungen der Einzelwissenschaften aus aufbauen muß. Der Kampf, den vor allem E. v. Hartmann — unter dem Schlagwort einer „induktiven Metaphysik" an Stelle der (angeblich) rein „deduktiven" der klassischen Zeiten —, aber auch Lotze und viele andere Denker des späteren 19. Jahrhunderts, zuletzt noch Volkelt, für die Erfahrungsbasis der Metaphysik geführt haben, ist durchweg zum Siege dieser Richtung ausgelaufen. (In den anderen Ländern geht die Entwicklung parallel; als ein Beispiel aus Frankreich diene etwa die Neufassung der Metaphysik durch Fouillée als einer *connaissance du réel par l'analyse réflexive et critique, aussi radicale que possible, et par la synthèse, aussi intégrale que possible, de l'expérience.*) Es kommt dabei nicht sosehr auf den mit guten Gründen von gegnerischer Seite beanstandeten Begriff des „Induktiven" an. Es ist ja klar, daß es sich nicht um eine Induktion im Sinne der naturwissenschaftlichen Gesetzesforschung und ihrer Verifikationsmöglichkeiten handeln kann, und daß allein schon die Tendenz der Metaphysik auf die Ganzheit des Erfahrbaren eine ganz andere Ordnung des Suchens und Bestätigens, der Verallgemeinerung und der Einfügung des Besonderen bedingt. Und übrigens will jenes Schlagwort auch keineswegs die apriorischen und spekulativ-konstruktiven Wege und Verbindungen aus der Metaphysik ausschalten (wie sie denn auch bei E. v. Hartmann selbst, zugleich mit den Erfahrungsansätzen, höchst wirksam sind!); setzt doch sogar die im Bereiche möglicher Einzelerfahrung bleibende eigentliche Induktion stets apriorische Prinzipien voraus. Worauf es vielmehr ankommt, ist die Anerkennung der Selbständigkeit ebenso der direkten und unmittelbaren wie aller durch die Wissenschaften vermittelten Erfahrungsquellen, gegenüber den mit dem Anspruch der Allgemeinheit und Notwendigkeit auftretenden Wesenseinsichten und Grundsätzen, und die Forderung ihrer wechselseitigen Ergänzung und Kritik.

Die notwendige Folge dieser Neufassung des metaphysischen Vorgehens (das übrigens auch bei den klassischen Systemen sich faktisch überall verfolgen läßt, wenn auch die Schöpfer anders über Quell und Gewißheitsart der eigenen Schöpfungen geurteilt haben — unser historisches Verstehen und Rekonstruieren kann fruchtbaren Zugang zu ihren Welten ja auch immer nur so gewinnen, daß die Erfahrungsgrundlagen und die, vielfach unbewußten, Ansatzpunkte an dem für sie Gegebenen der Wirklichkeit und Wissenschaften aufgesucht, und von hier die Fäden ihrer spekulativen Verarbeitung verfolgt werden) — die notwendige Folge ist der Verzicht auf apodiktische Gewißheit. Die Metaphysik der Gegenwart ist sich des wesenhaft hypothetischen und durch den Weitergang der Forschung und Erfahrungen veränderbaren Charakters aller ihrer Setzungen bewußt. Sie sucht ihren Aufbau und Umbau nicht mehr nur nach der Seite der Besonde-

rung und inhaltlichen Erfüllung, sondern ebensosehr stets nach der Seite der Prinzipien und der Gesamtkonzeption. Gerade diese kritische Voraussetzung gibt ihr den selbstverständlichen Zusammenhang mit den Einzelwissenschaften, so wie sie sich einmal entwickelt haben, den Zusammenhang eben auch dem Wahrheitsanspruch und der Forschungsweise nach.

Der Anspruch des Systems tritt damit aus der absoluten Vormachtstellung zurück; so wesenhaft die Endabsicht auf umfassende und allseitig bestätigende Systematik bleibt, gilt es doch keineswegs mehr als ausgemacht, daß metaphysische Aussagen nur im Rahmen einer geschlossenen und fertigen Gesamtansicht auftreten können! Im Gegenteil beginnt sich gerade in der Gegenwart ein neuer Typus metaphysischen Forschens herauszubilden, der ganz bewußt vom einzelnen Wirklichkeitsbereich (z. B. dem Biologischen oder dem Soziologischen) ausgeht, an die durch Selbstvertiefung der dort heimischen Wissenschaften herausgearbeiteten Prinzipien anknüpft, sie begrifflich und seinstheoretisch klärt — um dann erst, mit aller Vorsicht, von da gewisse Perspektiven auf das übrige Sein zu entwerfen. Eine ausführliche Würdigung der metaphysischen Tendenzen und Leistungen der Gegenwart (die hier nicht mehr gegeben werden kann) dürfte nicht von den paar verblaßten „System"-Entwürfen ausgehen, sondern müßte gerade diese aus den neuen Wissenschaftsbildungen und den von da gegebenen Wirklichkeitserfahrungen sich herausbildende metaphysische Einzelforschung in den Vordergrund rücken. Neben der Notwendigkeit des metaphysischen „Systems" als Endziel wird heute auch die Gefahr des Systems mit nicht geringerer Kraft empfunden: die Gefahr der Vergewaltigung und falsch vereinfachenden Vereinheitlichung des Wirklichen. Das Bewußtsein der auf allen Seinsbereichen sich mit vertiefendem Eindringen immer deutlicher ankündigenden Irrationalität des Wirklichen für unsern begrenzten und mannigfach bedingten menschlichen Verstand, das Bewußtsein, daß wir, nach Lotzes schönem (gegen die absolute Philosophie der Nachkantianer gerichteten) Wort, nicht an der lebendigen Wurzel alles Sein, sondern irgendwo in den Zweigen sitzen, die aus ihr erwachsen sind, und nur auf mannigfachen Umwegen und in der sorgfältigsten Benutzung aller Hilfsmittel, die unsere Lage bietet, annähernde Kenntnis vom Wirklichkeitssystem zu gewinnen hoffen dürfen — dieses Bewußtsein hat die neu aufkommende Metaphysik vorsichtig und mißtrauisch gemacht gegen den bloßen Ausgang vom „System" und „Standpunkt". Ihr Anknüpfen an die großen Bildungen der vergangenen Metaphysik versteht sie nicht sosehr als eine Erneuerung dieser und jener Gesamtansicht, sondern als Wiederaufnahme der da und dort entdeckten Probleme und Problemzusammenhänge, mit Einschluß der Antinomien und offensichtlichen Unlösbarkeiten. Kants Tendenz auf „kritische" Metaphysik ist (mit Überwindung der dogmatischen Form, die er im eigenen System ihr, sowohl in der Einschränkung der Erkenntnis und ihrer Kategorien auf bloße „Erscheinungen", wie in dem Entwurf der praktisch-dogmatischen Metaphysik gegeben hatte) in der Gegenwart zu neuer Fruchtbarkeit gediehen. Die Metaphysik, bei jedem Schritt begleitet von der kritischen Abwägung der Erkenntnisansprüche und des relativen Seinsgewichts in den jeweiligen Erfahrungen und Wesenseinsichten, sucht die Erfüllung ihrer unermeßlichen Aufgaben ebensosehr in der gleichsam deskriptiven Erschließung der rätselhaften Tiefen des Seins und seiner reichen Mannigfaltigkeit und Schichtung, als in der Konstruktion und Deutung des Zusammenhangs.

2. UMRISS DES WERDEGANGS DER METAPHYSIK IN DIESEM ZEITRAUM.

Eine knappe Skizzierung der metaphysischen Bewegungen im 19. und 20. Jahrhundert mag diese Darstellung der Metaphysik der Neuzeit beschließen; ausführlichere Berücksichtigung soll dabei die neuere Metaphysik des Geistes finden.

A. DIE FASSUNG DES WELTGRUNDES.

Unter den vielfältigen Fortsetzungen der Philosophie vom Absoluten und der allgemeinen metaphysischen Anschauungen von Gott und Welt hebt sich als eine besonders mächtige Strömung des 19. Jahrhunderts die Neuverstärkung des philosophischen Theismus heraus — genährt durch Kräfte und Motive christlicher Religiosität und sich begrifflich durcharbeitend im Kampf gegen die verschiedenen Formen des Pantheismus der neueren Metaphysik, insbesondere gegen die pantheistische Tendenz im Idealismus. — Verbunden ist damit fast allgemein eine neu verstärkte Heraushebung der Selbstheit, Unabhängigkeit und Individualität der (unsterblich gedachten) endlichen Persönlichkeiten, und allgemeiner eine pluralistisch-monadologische Fassung des Weltganzen; — Leibniz und Kant gewinnen neu das Übergewicht über Spinoza und Hegel. Der Grund des Wirkungs- und Harmoniezusammenhangs aller Einzelwesen wird in die Ursprungsgemeinschaft aus der göttlichen Persönlichkeit, und in die mit deren Auswirkung gegebene Weltimmanenz des Göttlichen verlegt.

Diese Bewegung ist in Deutschland vor allem Ausgestaltung und Fortsetzung des „spekulativen Theismus" („Spätidealismus"), ihr wichtigster Vertreter in der Folgezeit war Lotze; von anderem Zusammenhang her kommen Trendelenburg und eine bedeutsame Strömung im rechten Flügel der Hegelschule ihr entgegen. In die Gegenwart reicht sie hinein z. B. in J. Volkelt (einem der ganz wenigen noch lebenden Denker in Deutschland, die noch aus dem direkten Traditionszusammenhang mit der letzten großen Zeit der deutschen Metaphysik herstammen). Zu ihr gehört ferner die Reihe bedeutenderer Denker katholischer Religionsverbundenheit, wie A. Günther, Deutinger, Frohschammer, bis zu Brentano hin; sowie der gesamte Neothomismus. — Entsprechende Bewegungen vollziehen sich in den andern Ländern; in Frankreich ist sowohl die „Restaurationsphilosophie" der Cousin-Zeit, wie der „Spiritualismus" eines Ravaisson oder Secrétan auf eine Neubegründung des Theismus eingestellt; Boutroux bedeutet hier den Übergang zur Gegenwart. Besonders breit und maßgeblich tritt die theistische Strömung in der englischen Metaphysik unseres Zeitraums auf.

Der Seelen- und Personenindividualismus (und von da vielfach der Pluralismus überhaupt) ist in Deutschland besonders eindringlich verfochten worden durch Lotze, später durch G. Thiele, Teichmüller, J. Bergmann, Volkelt; in Frankreich durch Renouvier (*La nouvelle monadologie*), Durand de Gros u. a. — In England und Amerika (wo zu dem Vorbild der Mondadologie besonders noch Berkeleys Metaphysik der Geisteswelt hinzutritt) ist es, nach und neben anderen Durchfechtungen im 19. Jahrhundert, besonders der Pragmatismus (Schiller, James), der für ein *pluralistic universe* eintritt.

Eine zweite Grundströmung geht in der Richtung einer Fortbildung des „entwicklungsgeschichtlichen Pantheismus" (Diltheys Ausdruck für eine Kerntendenz in der idealistischen Bewegung) im Sinne einer Ergänzung und realistischen Vertiefung durch die naturwissenschaftliche Entwicklungslehre sowie einer durchgreifenderen Aufnahme des Dysteleologischen in den Wirklichkeits- und Weltbegriff, und damit auch in den Begriff des Absoluten selbst. In dieser Strömung werden alle Versuche der „Theodizee", die theistischen (z. B. Leibniz) wie die monistisch-pantheistischen (Bruno, Spinozismus, Identitätsphilosophie) und über-

haupt die Überzeugungen von der schlechthin durchgängigen Sinnhaftigkeit, Vernünftigkeit und Zweckbestimmtheit alles wirklichen Seins und Geschehens, als Selbstoffenbarungsprozesses eines allvollkommenen Absoluten — als Verfälschungen des Erfahrbaren abgewiesen. Die schon bei Hegel (doch noch im Rahmen des Panlogismus) betonte, beim späteren Schelling dann tiefer im Zusammenhang mit einer wirklichen Realität der Freiheit und des Bösen und einer vorausgesetzten Urdualität in Gott verstandene Tatsächlichkeit der Weltkonflikte, einer überall anzutreffenden Realrepugnanz von Ordnung und Unordnung, Aufbau und Zerstörung, Sinnvoll-Notwendigem und Sinnlos-Zufälligem, glückhaftem Lebenssinn und Leidensvernichtung — wird hier (z. T. unter der starken Einwirkung von Schopenhauers Neuaufrollung der metaphysischen Wertfrage und seinem Protest gegen alle Weltvollkommenheitslehren) als schlechterdings fundamentales Wesensmoment der Weltwirklichkeit anerkannt und aus einer realen Gegensätzlichkeit und Konfliktspannung im Absoluten selbst erklärt. Alle versöhnend-harmonisierende Auflösung des Negierenden in bloße Privation wird ebenso schroff abgewiesen wie die Erklärungen durch den „Abfall“ des Endlichen. Die Welt ist Offenbarungs- und Selbstwerdensprozeß des Absoluten; also weisen die Gegensätze in ihr auf den Urgegensatz in diesem. Vollkommenheit und Harmonie stehen diesem evolutionistischen Pantheismus am Ende und nur am Ende des Prozesses. Der Gedanke eines werdenden, gegen die Unvollkommenheit in sich und seinen Äußerungen ankämpfenden, durch Leiden und Not der Geburten sich durchringenden Absoluten streitet gegen den fertigen, leidfremden und vom Bösen unberührten Schöpfergott wie gegen das göttlich-vollkommene All-Eine und die „absolute Idee“. — Dem Menschen, in dem der Weltgrund zu Bewußtsein, freier Zielsetzung und Selbstbewußtsein kommt, fällt dabei die hohe Aufgabe entscheidender Mitwirkung zur Selbstvervollkommnung und Selbsterlösung des absoluten Wesens zu. Ein hohes Pathos der, durch keine „Vorsehung“, durch keine prästabilierte oder dialektisch prädeterminierte Harmonie gelähmten Freiheit und Verantwortung des aus realen Unvollkommenheiten zum wirklichen Vollkommenen strebenden und wirkenden Menschen ist mit der Anschauung vom werdenden Gott verbunden.

Der größte und historisch einflußreichste Vertreter dieser Anschauung — die als lebendig wirksame Erlösungslehre von rein philosophisch-metaphysischer Herkunft, ohne den Hintergrund einer gewachsenen positiven Religion oder Religionsmystik ein vollkommenes Novum bedeutet in der Geschichte religiös-metaphysischer Geistesströmungen — ist, im 19. Jahrhundert, E. v. Hartmann. In der Gegenwart hat die Metaphysik von M. Scheler eine durchgreifende Wandlung von einem sehr prononcierten Persönlichkeitstheismus zu solcher Auffassung vom Weltprozeß des ringenden und leidenden Absoluten genommen; Schelers Lehre von Drang und Geist als den beiden Grundattributen dieses werdenden Gottes setzt Hartmanns Kerngedanken der Urdualität von Wille und Idee im Ansich des unbewußten Absoluten fort. Auch Driesch neigt deutlich zu dieser Auffassung; sie dringt im übrigen mannigfach in der Philosophie der Gegenwart durch (z. B. bei Fr. Kottje, Vierkandt, Liebert, A. Baumgarten — vgl.

dessen „Rechtsphilosophie“ in diesem Handbuch, S. 48f.; auch die Gotteslehre von H. Schwarz ist als verwandte Anschauung hier zu nennen). — In Frankreich gehen schon die Lehren von Vacherot, wonach das wirklich Existierende immer nur relativ vollkommen sein, und die unendliche Vollkommenheit des Göttlichen nur als das immanent wirksame Endideal des fortschreitenden Weltprozesses gedacht werden kann — sowie die Gedanken W. Monods in ähnlicher Richtung. Seit der Jahrhundertwende etwa hat dann besonders die Lehre H. Bergsons vom schöpferischen Weltprinzip des *élan vital*, dessen (in der Freiheit des Menschen zur höchsten Lebensform sich steigernde) Bildungskraft immer begrenzt, niemals allmächtig ist, und immer neu im Kampf steht mit den mechanisierenden dissoziierenden Tendenzen — *Dieu se fait* —, die stärkste Wirkung ausgeübt. Auch in England ist (z. B. bei S. Laurie) Verwandtes aufgetreten.

Im Rahmen solcher Weltanschauung werden dann meist, im Gegensatze zum theistisch fundamentierten Pluralismus, die menschlichen Subjekte nicht sosehr wie unvergängliche Substanzen, sondern vielmehr als bloß funktionale Kontraktionen des absoluten Lebens angesehen (E. v. Hartmann, Scheler). —

Neben den angeführten großen Strömungen hat auch eine dezidiert atheistische und irreligiöse Metaphysik im 19. Jahrhundert an Boden gewonnen. Sie ist durch einige Anhänger Schopenhauers (z. B. Mainländer) vertreten worden, in reinerer Durchführung der seinsverneinenden und überall den unversöhnbaren Unwert erblickenden Weltanschauung; eine breitere Entfaltung und Wirksamkeit hat sie gefunden in der simplifizierenden und detraktiv gesonnenen Popularmetaphysik des Materialismus und, am Jahrhundertende, des materialistisch orientierten „Monismus“; — ihre ernstesten Formen aber sind getragen von einem positiven (und vielfach selbst wieder bis an die Grenze des Religiösen gesteigerten) Pathos reiner Wirklichkeitszuwendung und tätiger Weltfreudigkeit, das alle Diesseits-Transzendenz, alle „Hinterweltlerei“ und Erlösungssucht als Weltverleumdung und Lebensentleerung bekämpfen und dem Menschen die absolute Autonomie und volle Verantwortung für die Gestaltung des gesamten, vom Unwert überall bedrohten, zugleich aber immer höherer Entwicklung fähigen Daseins zusprechen will. In dieser (schon von Feuerbach eingeschlagenen) Richtung steht vor allem Nietzsche; aus der Gegenwart seien L. Ziegler und D. H. Kerler genannt.

B. ENTWICKLUNG UND LEBEN ALS FUNDAMENTALPRINZIPIEN ALLES WIRKLICHEN.

Weltanschauung und Wirklichkeitsmetaphysik unseres Zeitraums werden vielleicht durch nichts so einheitlich und umfassend charakterisiert, als durch die absolute ontologische Vorherrschaft der Begriffe „Entwicklung“ und „Leben“. Im 19. Jahrhundert bildet sich, unter dem ungeheuren Eindruck des Darwinismus und ähnlich gerichteter Tendenzen in der Auffassung der lebenden Natur, ein neuer metaphysischer Evolutionismus heraus, der, entgegen der Entwicklungsmetaphysik des Idealismus, seine Erfahrungswurzel nicht im Seelisch-Geistigen und Geschichtlichen, sondern im Biologischen hat.

Die alte, noch in der Naturphilosophie des Idealismus so maßgeblich gebliebene Überzeugung von der realen Unveränderlichkeit und konstanten Wesenstypik der organischen Arten weicht den naturwissenschaftlichen Lehren von der Transformation der Arten ineinander; auch dieses „Sein“ also erweist sich als ein (zeitlich-reales) „Werden“ — als naturhafte, durch natürliche Bedingungskonstellationen herbeigeführte und durch reale Übergangsformen vermittelte Entwicklung des Höheren und Komplizierteren aus dem relativ Niederen und Elementaren. — Der Evolutionsgedanke dieser Art und Herkunft wird dann übertragen auf das Ganze der Natur und von da auf das Wirkliche überhaupt; Entwicklung ist das allgemeinste Gesetz alles Geschehens und der Er-

klärungshintergrund für alle Wirklichkeitsschichten und -gestalten. In natürlicher Entwicklung geht das Organische aus den, selbst evolutiv entstandenen, Systembildungen des Anorganischen hervor; und die Sphäre des Menschen — in früheren Betrachtungsweisen vielfach ganz herausgerissen aus den natürlichen Zusammenhängen — ist nun aufs engste verbunden mit dem Tierreich und dadurch der ganzen Natur. Zivilisation und Kultur, Gesellschaftsbildung und Geschichte, alle geistigen Zielsetzungen des Menschen stehen unter dem gleichen Prinzip eines naturgesetzlich bedingten Aufstiegs und Fortschritts, das die untermenschliche Wirklichkeit gestaltet; so lehrt der Evolutionismus von Spencer bis Nietzsche und weiterhin.

Dieser naturwissenschaftlich fundierte metaphysische Evolutionismus des 19. Jahrhunderts ist fast durchweg naturalistisch eingestellt. Überall soll nachgewiesen werden, daß das Höhere „nur" Komplizierung und — unter veränderten Bedingungen, wahrscheinlich auch in unmerklichen Gradunterschieden herauswachsende — Fortsetzung des Niederen ist. Der Mensch geht aus dem Tierreich, also der Geist aus der Natur in einfacher Folge und Abhängigkeit hervor. Die Gesetze des seelisch-geistigen Lebens, der gesellschaftlichen und geschichtlichen Entwicklungen sind Naturgesetze — vom gleichen Typus und Grundgehalt wie die Gesetze der anorganischen und der organischen Natur. Die apriorischen Erfahrungs- und Erkenntnisbedingungen im menschlichen Geiste müssen als allmählich entstandene Erbanlagen der Gattung verstanden werden. Auch das Sollen ist durch die tatsächlich beobachtbare Entwicklungsrichtung des Universums vorgeschrieben. —

Im Übergang zum 20. Jahrhundert aber erfährt das metaphysische Entwicklungsprinzip eine tiefgehende Wandlung; ihren wirksamsten Ausdruck hat diese, nach den Vorgängen von Fouillée und Guyau einerseits und Boutroux andererseits, gefunden in H. Bergsons Titelbegriff der *Evolution créatrice.* Entwicklung ist nicht quasimechanisches, in der eindeutigen Determination von Bedingungskonstellationen vorausbestimmbares Geschehen, sondern Leben — und das heißt: schöpferischer und gleichsam frei-erfindender Übergang zu neuen und neuen Gestaltungen! Das Höhere geht aus dem Niederen hervor als ein, bei aller Bedingtheit durch die tragenden Konstellationen, völlig Anderes und Neues. Leben ist immanente Schöpfung; ein schöpferisches Leben bestimmt alles Entwicklungswerden der Natur und der gesamten Wirklichkeit. — Damit wird nun der Gegensatz von Geist und Natur, Menschengeschichte und Naturgeschichte überbrückbar. Ein neues, von den naturalistischen Voreingenommenheiten sich ablösendes Prinzip des „Lebens" sucht auf eine tiefere Einheit jener alten Dualität und Gegensätzlichkeit durchzustoßen. Die vielfach verschütteten Entwicklungs- und Lebensprinzipien des deutschen Idealismus dringen durch die naturwissenschaftlich bedingten und orientierten Gedankenschichten hindurch (bei Bergson z. B. Schelling, auch Schopenhauer) und vereinen sich ihnen; das im Spätidealismus und bei verwandten Denkern (Frohschammer!) in den Vordergrund gestellte metaphysische Prinzip einer immanent-schöpferischen Phantasie

tritt wieder in neuer Form zutage. In Deutschland hat E. v. Hartmann, unbeirrt von der naturalistischen Gebundenheit seiner Umwelt, die Synthese von Anfang an gesucht. So ist denn allenthalben aus dem naturalistischen Evolutionismus eine ebensosehr aufs Geistige wie aufs Naturhafte gerichtete, ebensosehr für die Kultur- und Geschichtsphilosophie fruchttragende, wie mit Naturwissenschaft und Naturphilosophie verbundene Metaphysik des Lebens hervorgewachsen. Ihre Ausprägungen in Weltanschauung und Metaphysik der Gegenwart sind mannigfach. In Deutschland sind noch besonders Nietzsche, Dilthey, Simmel Urheber und Führer der „Lebensphilosophie" geworden; beim letztgenannten ist der Umschwung von der naturalistischen zur neuen, die Metaphysik der Kultur in den Kern der Begriffsfassung vom „Leben" hineinziehenden Haltung besonders interessant zu verfolgen.

In dieser neuen Lebensmetaphysik hat der Entwicklungsgedanke sich losgelöst aus der Bindung an das Prinzip stetigen Fortschritts. Die schöpferische Aktivität der Natur wird mehr als ein gleichsam frei spielendes, erfinderisch probierendes und in eine verschwenderische Mannigfaltigkeit von Formen sich ergießendes Leben aufgefaßt, das zugleich mit der Steigerung zu höheren und höchsten Produkten überall auch auf Mißratenes hinausläuft, in Sackgassen und Erstarrung sich verliert — denn als ein zielgerichtetes, in jedem Schritte unbewußt zielsicheres und durch ideelle Formprinzipien in den großen Zügen teleologisch prädeterminiertes Streben. Und ganz besonders werden jetzt von den Erfahrungen der geistig-geschichtlichen Wirklichkeit her — in allgemeiner Reaktion gegen den im Lauf des 19. Jahrhunderts so stark ins Aufklärerisch-Zivilisatorische verblaßten und verhärteten Fortschrittsoptimismus — Entwicklung und Leben ebensosehr als Fortschritt wie als Verfall, Aufgang wie Niedergang, Sinnbildung wie Mißbildung und Sinnvernichtung gefaßt. Auch hier und gerade hier wird die teleologische Prädetermination verworfen; und an die Stelle der im (spekulativ begreifbaren) Gesamtplan absolut gerechtfertigten Stufen der Entwicklung tritt die, zum wenigsten für uns, nicht mehr aus einem tieferen Einheitssinn zu verstehende und etwa darin aufzuhebende Relativität der auf- und abwärtsstrebenden, einander durchkreuzenden, nie auf Endgültiges hinaustreibenden Geschehensphasen und Geschehensreihen. Das Eine Leben wird als ein schlechthin Unbegreifliches unterhalb aller wechselnden Äußerungen in den Lebensformen und Ideenbildungen vorausgesetzt; seine unerschöpfliche Aktualität entzieht sich jeder Statik der Begriffe, und jeder vorzeichnenden Konstruktion; — unsere Begriffe selbst sind jeweils Funktionen und perspektivisch bedingte Blickweisen einer Phase des Lebens, nicht aber endgültige und adäquate Fixierungen seiner innersten Strukturgesetzlichkeit. Der Aktualismus und Heraklitismus der neuen Lebensmetaphysik will grundsätzlicher, umfassender die Irrationalität der Wirklichkeit (in Natur und Geschichte) anerkennen und aufdecken, als es die Systemspekulationen des Idealismus vermochten. Und in die verehrende Hingabe an die unerschöpfliche Fülle und dämonisch spielende Kraft, an die unendliche und ruhelose Produktivität des „Lebens" soll das durch keine synthetischen Versöhnungskonstruktionen abgeschwächte tragische Bewußtsein vom immerwährenden Untergang der Bildungen und vom ewigen Widerstreit der Lebensmächte aufgenommen werden.

C. MATERIE UND GEIST; MECHANISMUS, TELEOLOGIE UND FREIHEIT.

Ein beträchtlicher Teil des metaphysischen Interesses ist im 19. Jahrhundert und bis ins 20. hinein, in Anspruch genommen worden durch

das jähe Anschwellen des **Materialismus** und dessen „Lösungen" der „Welträtsel".

Wenn im 18. Jahrhundert Frankreich der eigentliche Lebensboden der materialistischen Metaphysik geworden war, so tritt diese jetzt (mit neuem Einsatz um die Jahrhundertmitte) vor allem in Deutschland — als ein extremer Rückschlag gegen die vorherige Hochflut des spiritualistischen Idealismus — einen neuen Siegeszug in der breiteren Öffentlichkeit an. Der gedankliche und problematische Gehalt steht dabei (wie ja schon im französischen Materialismus) in keinem Verhältnis zum Überzeugungspathos und zur Überredungswirkung — trotz aller Hineinnahme neuer naturwissenschaftlicher Entdeckungen und Lehren, insbesondere des Darwinismus. In Wahrheit sind in dieser als „naturwissenschaftliche Weltanschauung" sich fühlenden und anpreisenden Wirklichkeitslehre nicht sowohl nur bestimmte Thesen und Einstellungen früherer Metaphysik verlassen, sondern vielmehr so gut wie alle großen Problemtraditionen verloren worden. Nur die damals Platz greifende philosophische Unbildung sehr weiter Kreise kann es erklären, daß diese platten Philosopheme (z. B. eines **Büchner**) so viel Anklang gewinnen, und gar in einem wirklichen Führer der Naturwissenschaft (**Häckel**) noch am Jahrhundertende ihre Fortsetzung finden konnten.

Von ernsterer und sehr viel weiter reichender Bedeutung war die, geraume Zeit hindurch das wissenschaftliche und metaphysische Denken der meisten Forscher bestimmende, mit dem Materialismus gern zusammengehende, aber keineswegs auf ihn beschränkte Tendenz des 19. Jahrhunderts zur **mechanistischen** Natur- und Weltauffassung; — Fortsetzung jener einst mit Descartes einsetzenden, in Hobbes und Spinoza dann die gesamte Seinslehre bestimmenden neuzeitlichen Strömung des metaphysischen Mechanismus. Eine bestimmte Zeitlage der Naturwissenschaften wirkt hier zusammen mit einer heftigen Reaktion gegen die Überspannungen des Teleologismus in der idealistischen Metaphysik und Naturphilosophie. Nun will die Mechanik der Bewegungen und Wirkungen, der Komplex- und Systembildungen im Anorganischen als Wesenstypus alles Wirklichkeitsgeschehens und aller Zusammenhangsgestaltung überhaupt erscheinen; die mechanische Kausalität soll als Urbild aller Seinsgesetzlichkeit gelten. Nicht nur der biologische Bereich, auch das Seelenleben des Menschen und die Gesellschaftsbildung werden in dieser Perspektive angesehen; eine mechanistische Psychologie und Soziologie beginnt sich auszubilden; mit ihrer Hilfe sollen nun auch die Aufgaben der Geisteswissenschaften auf wahrhaft wissenschaftliche Art in Angriff genommen werden. Der Darwinismus und der Evolutionsgedanke überhaupt wird ganz ins Quantitativ-Mechanische hinübergedrängt und dient der mechanistischen Metaphysik als entscheidende Stütze. — Für den Begriff des Menschen und seines geschichtlichen Wirkens ergibt sich als Folge der Determinismus. Wie es keine Kontingenz in den Naturbereichen geben kann und keine teleologischen Bestimmungen neben den kausalmechanischen Gesetzen, so darf nun auch, vom „wissenschaftlichen" Standpunkt aus, in der Sphäre des Menschen von Freiheit im metaphysischen Sinne nicht mehr die Rede sein. Die „Illusion" der Willensfreiheit wird durch die an den Naturwissenschaften

orientierte Psychologie und Soziologie beseitigt. Neu aufgedeckte Determinationszusammenhänge (biologisch-physiologische Bedingtheiten des psychischen Lebens, Milieu, Statistik) werden als unmittelbar zulängliche Bestätigung genommen. Der Determinismus nimmt am Ende, besonders auch in der Metaphysik der Psychologen, die Form dogmatischer Selbstverständlichkeit an. —

Diesen so rasch und anhaltend die wissenschaftliche, erst recht die breitere Popularität gewinnenden Strömungen des Materialismus und Mechanismus gilt nun der Kampf der meisten Metaphysiker in unserem Zeitraum. Insbesondere wird es zu einem Grundthema fast aller ernsteren Systeme: die Wesensgrenzen der mechanistischen Betrachtungsweise aufzudecken — ohne doch ihre wissenschaftliche Notwendigkeit auf ganz bestimmtem Seinsbereich in Zweifel zu ziehen. Von der naturwissenschaftlichen Basis selbst ausgehend, suchen Lotze oder Fechner oder E. v. Hartmann — und viele andere daneben und seitdem, bis in die Gegenwart hinein (Bergson, Driesch, W. Stern) — die naturalistische Vergewaltigung der seelisch-geistigen Wirklichkeit, die Sinnentleerung und -ertötung im gesamten Weltbild, die irreführende Verkennung aller übermechanischen Bestimmungsweisen und Strukturen zuvörderst schon im Reich des Organischen, erst recht im Seelischen und im Sozialen aufzudecken und zu überwinden — um ihrerseits nun übergeordnete Prinzipien teleologischer und sinnkonstitutiver Artung, zugleich die irreduzible Eigenrealität des Bewußtseins und des geistig-ideellen, unter der Forderung freier Zielsetzungen sich vollziehenden Lebens in den Mittelpunkt des Weltbegriffs zu stellen. Eine Neubelebung Aristotelischer Natur- und Weltauffassung (als wichtiger Vorkämpfer in Deutschland sei Trendelenburg, für Frankreich Ravaisson genannt; der Neuthomismus geht natürlich verwandte Wege) wirkt in der gleichen Richtung. Schließlich greift die Tendenz auf Überwindung des bloßen Mechanismus sogar auf weitgehend noch naturalistisch orientierte Denkströmungen über (Pragmatismus, Schiller).

Auf weiten Strecken der Metaphysikgeschichte des 19. Jahrhunderts ist es sogar ein ausgesprochener Spiritualismus oder Panpsychismus, der sich den materialistisch-naturalistischen Zeittendenzen entgegenstellt; äußerste Gegensätzlichkeit der Lager ist vielfach charakteristisch für diese ungeklärte Zeit. So stellen sich die meisten der bedeutenderen Metaphysiker Frankreichs — etwa (nach den Anfängen und Vermittlungen bei Maine de Biran und Cousin) Vacherot, Ravaisson, Secrétan, Renouvier, Lachelier — auf spiritualistischen Boden; im Psychisch-Geistigen und seinen teleologischen Bestimmungsweisen wird das Essentielle aller Wirklichkeit gesucht. In Deutschland ist, neben den mehr von der idealistischen Tradition noch oder neu bestimmten Strömungen (E. v. Hartmann, Eucken u. a.), besonders bemerkenswert noch die Hinneigung der Psychologen — bei bleibender Vorherrschaft zunächst der natur-

wissenschaftlichen Denkweise in den Methoden und Anschauungen — zur Lehre vom metaphysischen Vorrang der inneren Wahrnehmung und also der psychischen Realität; vielfach ist dabei die Abhängigkeit von Fechners Panpsychismus mitbestimmend. So zielen W. Wundt, Lipps, Münsterberg, E. Becher, in Holland Heymans auf einen unmittelbaren Zugang zur absoluten Wirklichkeit durch Selbstwahrnehmung des Bewußtseins; das Räumlich-Physische, Mechanisch-Materielle der äußeren Natur relativiert sich zur „Erscheinung". Bei Denkern wie Dilthey, Teichmüller, Paulsen (in der Gegenwart M. Scheler) treten, von andern Ausgangspunkten und in anderen Zusammenhängen, verwandte Gedankengänge zutage. — Im englischen Kulturbereich vereint sich mit den Einflüssen von Leibniz und Hegel her die alte Tradition des Berkeleyschen Spiritualismus und Phänomenalismus (Read, Fraser, Ward, auch Schiller; verwandt noch Clifford, Taggert, Bonsanquet, Stout u. A.).

Besonders stark ist in diesen Zusammenhängen der Einschlag des Voluntarismus, der überhaupt in der Metaphysik des späteren 19. Jahrhunderts weiter an Boden gewonnen hat. Schellings und dann besonders Schopenhauers metaphysische Willenslehre wirkt weiter in E. v. Hartmann und Drews, in Nietzsches Ansätzen zu einer Metaphysik des Willens zur Macht, bei Paulsen und Wundt (— zu schweigen von den Schopenhauerjüngern von der Art der Bahnsen, Hamerling, Mainländer). Voluntaristische Tendenzen erfüllen weitgehend — zum Teil auch von Maine de Biran her — die Konzeptionen französischer Denker (Renouvier, Lachelier, Fouillée); in England ist z. B. Martineau dadurch bestimmt. Auch der Pragmatismus birgt im Innern eine voluntaristische Metaphysik.

Besonders vom Boden des Spiritualismus aus und von den neu sich durchsetzenden idealistischen Traditionen her (aber nicht nur von da) wird dann auch der Kampf um die Freiheit des Willens gegen den mechanistischen und den naturalistisch-soziologischen Determinismus aufgenommen. Der metaphysische Gehalt der Freiheitsfrage ist zwar in vielen Schulen des späteren 19. Jahrhunderts möglichst im Hintergrund belassen und durch eine Überbetonung bloß erkenntnistheoretischer und ethischer Betrachtungsweisen verdeckt worden, aber ausschalten und durchaus verleugnen ließ er sich doch nie; auch beim weitesten Abrücken von den Seinsfragen der Metaphysik blieb doch dies Kernproblem menschlichen Daseins immer irgendwie im Mittelpunkte der Philosophie. Der allgemeinen Überschwemmung des Zeitalters mit den mechanistisch-deterministischen Gedankengängen haben sich im Gefolge Kants Liebmann u. A., in Fortsetzung des Idealismus E. v. Hartmann, Eucken, Joel, auch Münsterberg und H. Schwarz (auf psychologischer Basis), von Lotze her M. Wentscher, im katholisch-neuthomistischen Lager Gutberlet und viele andere entgegengestellt; von ihnen allen gehen Ansätze zu einer Metaphysik der Freiheit aus. In der jüngsten Gegenwart ist N. Hartmann (im Rahmen seiner „Ethik") mit einer Analyse des Freiheitsproblems, unter besonderer Betonung eben gerade seines metaphysischen Gehalts, und in Verknüpfung mit der zugleich begonnenen Neubehandlung

der Fundamentalprobleme der Ontologie, hervorgetreten. Das Verhältnis realer metaphysischer Freiheit zur durchgängigen kausalen Determination des Wirklichen wird hier (in kritisch-analytischer, von den gegebenen Phänomenen zu den vorauszusetzenden Seinsbeziehungen und -schichten durchstoßender Forschung) in ein durchaus neues Licht gerückt. — Besonders starke Wirkung ist von der französischen Philosophie und Metaphysik der Freiheit ausgegangen. Ein großer Teil der führenden Systeme hat in Frankreich, bis in die jüngste Zeit, die fundamentale Realität der Freiheit zum Kern- und Zielgedanken. Renouvier und Lachelier führen Kants und Maine de Birans Freiheitstendenzen, in Auseinandersetzung der teleologischen Bestimmungen mit den kausalen Determinationen fort und fügen sie ihren Wirklichkeitsbegriffen ein; Boutroux und Bergson dann entwickeln in ständiger Auseinandersetzung mit der — in ihrer relativen Geltung anerkannten und erklärten — quantitativ-mechanischen Naturauffassung (wichtig hierfür der Vorgang von Bordas-Dumoulin in der ersten Jahrhunderthälfte) eine allgemeine Metaphysik der Kontingenz und der schöpferisch fortschreitenden Aktivität, die in der Willensfreiheit des Menschen gipfelt. Der Mechanismus wird, in der Natur wie in der Bewußtseinswelt, zum metaphysisch Sekundären, zu einem relativ phänomenalen Außensein gegenüber dem absoluten inneren Fundamentalprinzip der freien Selbstentfaltung. Bei Bergson ist hier von besonderer Bedeutung noch die neue Beziehung des Freiheitsprinzips auf das neu in den Mittelpunkt der Metaphysik gerückte Problem der Zeit, und seine radikale Abwehr jeder Prädetermination, der teleologischen so gut wie der kausalmechanischen.

D. ONTOLOGIE UND KATEGORIENFORSCHUNG.

Unter den metaphysischen Sondergebieten ist im Verlauf des 19. Jahrhunderts besonders stark zurückgetreten und in Verfall geraten die bei Hegel, aber auch bei den „Begleitern" der idealistischen Bewegung (übrigens auch bei Herbart) und im ganzen Spätidealismus noch so großzügig entwickelte Ontologie und Kategorienlehre. Die überragenden Leistungen von Trendelenburg (auf neu erarbeiteter Aristotelischer Basis) und, am Ende des Jahrhunderts, von E. v. Hartmann (Fortführung der idealistischen Tradition, erneute Verarbeitung der historisch vorliegenden Kategorienlehren), in Frankreich etwa noch die im Anschluß an Kant ausgebildete, sehr wesentlich erweiterte Kategorienlehre Renouviers — stehen durchaus vereinzelt da in diesem Zeitraum. Mit Ausnahme nur der neuthomistischen Bewegung, die die alte Aristotelische Tradition aufnimmt, werden die Kategorien im späteren 19. Jahrhundert fast durchweg nur noch als Formen des Denkens und Erkennens, nicht mehr als Urweisen des Seins verstanden und behandelt; die in Kant wirkende Tendenz zur Auflösung der Ontologie in transzendentale Logik wird nun — doch ohne Eingeständnis der bei Kant selbst maßgeblichen metaphysisch-

idealistischen Grundvoraussetzung — ganz allgemein vorherrschend, vor allem natürlich im Neukantianismus (vgl. die in diesem Rahmen bedeutungsvolle Kategorienlehre H. Cohens). Auch die in dieser Zeit entstandenen historischen Monographien über einzelne Grundkategorien nehmen ihre sachliche Perspektive fast immer vom Erkenntnistheoretischen und Methodologischen her. Begriff und Aufgabe der Ontologie sind geraume Zeit hindurch so gut wie vergessen. —

Auch in dieser Sache bedeutet der Übergang zum 20. Jahrhundert eine entschiedene Wendung. Mit der Gegenstandslehre Meinongs und der Phänomenologie Husserls setzt ein neues Interesse und eine neue Blickfähigkeit für die gegenständlich vorfindbaren und unmittelbar gegebenen Sachgehalte ein — absehend von aller Bearbeitung durch Denken und Wissenschaft —, die mit innerer Notwendigkeit zur allmählichen Wiederaufnahme ontologischer Betrachtungsweisen und zu einer neuen Anerkennung des Primats des Seins vor dem Erkennen führen mußten. Gleichzeitig hat, nach der Hochflut idealistisch gerichteter Erkenntnistheorien, die stärkere Betonung des realistischen Prinzips in der Erkenntnis den ontologischen Grundsinn der Kategorie wieder sichtbar werden lassen (E. v. Hartmann, Külpe, N. Hartmann). — Von ganz zentraler Bedeutung nun für das damit beginnende Neuerwachen der ontologischen Aufgabe der Metaphysik ist der Ausgang von den einzelnen Seinsbereichen — an Stelle der nur im geschlossenen Systemzusammenhang und mit dem Anspruch der fertigen Seinsüberschau auftretenden Ontologie der früheren Zeit. Die neue „induktive", auf den genauesten Zusammenhang mit den Prinzipien und Ergebnissen der (autonomen) Einzelwissenschaften grundsätzlich eingestellte Richtung der Metaphysik trägt die Tendenz auf ein „offenes" System der Kategorien (Rickert) in sich, das durch Zusammenbau und vergleichende Angliederung selbständig an den einzelnen Seinsschichten gewonnener Wesensmomente erst herauszubilden ist. (Die Kantisch-idealistische Forderung einer „Deduktion" der Kategorien ist dagegen ganz zurückgetreten.)

So fordert Husserl deskriptiv zu gewinnende „regionale Ontologien" der einzelnen Seinsgebiete (z. B. Ontologie der Natur, Ontologie der Lebewesen, Ontologie der sozialen Gemeinschaften) als material-synthetische Disziplinen im Rahmen einer umfassenden formalen (logisch-analytischen) Ontologie als Wesenswissenschaft vom Gegenstand überhaupt; auf die spezifischen Sachgegebenheiten und Wesensformen der jeweiligen Region von Gegenständen und auf ihre Prinzipienbedeutung in den entsprechenden Wissenschaften (Naturwissenschaften, Soziologie usw.) kommt es ihm an. Schüler von Husserl (Conrad-Martius, G. Walther) haben dann Teile solcher Ontologien aufgebaut. Wenn dieser Begriff der Ontologie und ihrer „eidetischen" Kategorienforschung allerdings zunächst noch auf die „Gegenstände" als Korrelate der „Erlebnisse" eingeschränkt bleiben wollte, und mit der „Phänomenologie" als Wesenswissenschaft vom transzendentalen Bewußtsein, seiner Konstitution und Schichtungen verklammert blieb — so ist der neue Ansatz doch auch von der größten Bedeutung für die metaphysische Ontologie; in Wirklichkeit tendiert ja jetzt auch die Philosophie der Phänomenologen allenthalben vom bloß vermeinten Gegenstand auf das reale Sein der Dinge und deren Wesensformen

hin (Scheler, Heidegger, Conrad-Martius; vgl. übrigens auch, in ganz anderem Schulzusammenhang, den Übergang von der Immanenzontologie zur Ontologie der bewußtseinstranszendenten Wirklichkeit in G. Jacobys Allgemeiner Ontologie der Wirklichkeit).

Einen sehr bedeutsamen Ansatz zu neuer Ontologie auf der Basis der natürlichen und wissenschaftlichen Empirie hat, noch im späten 19. Jahrhundert, E. Boutroux — im Rahmen und im Dienste seiner teleologischen Metaphysik der Kontingenz und Freiheit — gegeben. Den immer nur zur Reduktion der Seinsarten und -gesetze auf die einfachste Einheit hinstrebenden Tendenzen des Zeitalters (besonders im naturalistischen Evolutionismus) hatte schon Renouvier die grundsätzliche Überzeugung von der wesenhaften und irreduziblen Verschiedenheit der Seinsweisen und Wirklichkeitsgesetze entgegengestellt. In diesem Sinne nun bemüht sich Boutroux um eine differenzierende Herausarbeitung der Seinsschichten (als einer Vielheits-Hierarchie von „Welten" in dem Einen Universum, sich übereinander fügend wie die Etagen eines architektonischen Aufbaus) und insbesondere um die Auszeichnung ihrer jeweiligen selbsteigenen Zusammenhangsgesetze und Determinationstypen. Über die Schichten reiner Quantitätsgesetzlichkeiten, des bloßen „Seins", seiner Arten und abstrakten Formen erhebt sich die physische Welt der Materie und der physikalisch-chemischen Körper; darüber die Welt des Lebendigen, und endlich die Welt des Menschen, Bewußtsein und Personalität. Und hierbei ist nun eben Boutrouxs Hauptinteresse nicht so sehr auf die jeweilige reale Bedingtheit und Abhängigkeit der höheren Schicht von der niederen (Thema des Naturalismus aller Arten) gerichtet, und auch nicht — wenigstens zunächst nicht — auf das evolutive Forttreiben von jeder Stufe auf die nächste (Thema des dialektischen Idealismus und Teleologismus) — als vielmehr auf die jeweils für jede Stufe charakteristische, nie auf die anderen zurückführbare und somit in sich selbständige Seinskonstitution und deren Wesensform.

Beide Ansätze, jene eidetische Ontologie der Phänomenologen und dieser von Boutroux herkommende, in Auseinandersetzung mit den spezifischen Gehaltsprinzipien der Einzelwissenschaften (Mathematik, Physik, Biologie, Psychologie usw.) sich herausarbeitende — haben nun in der jüngsten Gegenwart eine höchst fruchtbare, in ihrer systematischen Entfaltung und Auswirkung jetzt noch nicht abzusehende Weiterführung gefunden in dem (zunächst in Form einzelner programmatischer Aufsätze begonnenen) Neuaufbau einer umfassenden Ontologie durch Nikolai Hartmann. Der deduktiv-aprioristische und monistisch-systematische Anspruch der alten Ontologien (auch der noch immerhin verwandte bloße Apriorismus des phänomenologischen Ontologiebegriffs) wird hier grundsätzlich abgewehrt, bei aller Anerkennung der Notwendigkeit apriorischer Erkenntnis und Wesenseinsicht überhaupt und insbesondere auch für alle metyphysische und ontologische Erkenntnis. Die Irrationalität soll grund-

sätzlich auch in der Sphäre der Prinzipien und Wesenheiten anerkannt und ernst genommen werden. „Kritische Ontologie“, in engstem Sachzusammenhang mit den Erfahrungswissenschaften aller Art und Schichtung durch analytisch-hypothetische Arbeit sich herausgestaltend, ist jetzt die Forderung. Auch die (bei Boutroux noch so stark den Aufbau bestimmende) Tendenz auf eine einheitliche spekulativ-konstruktive Fassung des gesamten Weltbildes wird zurückgedrängt, und der Teleologismus geradezu als methodischer und inhaltlicher Grundfehler früherer (insbesondere der Aristotelischen und der Schelling-Hegelschen) Ontologie verworfen. Kategorienlehre muß rein um ihrer selbst willen betrieben und immer neu von den Teilgebieten des Wirklichen, also „von unten“ her in Angriff genommen werden; erst von der Prinzipienforschung und Kategorialanalyse der einzelnen Wirklichkeits- und Lebensgebiete aus läßt sich der Blick auf die übergreifenden Systemzusammenhänge des Seienden erschließen. — So gelangt N. Hartmann zu einer Unterscheidung und Abgrenzung einmal der Seinssphären überhaupt (reales, ideales Sein, das Sein der Werte) und dann der großen Stufenschichtungen des Wirklichen: logisch-ontologische Grundschicht der Seinsgegensätze; mathematisches Sein; das Anorganische; die Welt der Lebewesen und Lebens prozesse; die Schicht des Bewußtseins oder des seelischen Seins; endlich das geistige Leben und seine Realgestaltung und -verflechtung in der Geschichte, — selbst wieder in Stufen und Seinsarten mit eigenen Kategorien und Formtypen gegliedert. Die jeweiligen Kategorien dieser Wirklichkeitsstufen zu erforschen und wiederum die Kategorien jeder Stufe hindurchzuverfolgen in die höheren Schichtungen und in die damit an ihnen sich vollziehenden Abwandlungen hinein, — das wird hier als Kernaufgabe einer allgemeinen Ontologie gefaßt. Dabei ergibt sich dann für Hartmann eine Fülle von übergreifenden „kategorialen Gesetzen“, Gesetzen des Schichtungszusammenhangs und überhaupt des Verhältnisses bestimmender Seinskategorien zueinander. — Die immer wieder in den Untersuchungen hervortretende Grundtendenz dieser Ontologie ist die Anerkennung der Elementarbedingtheit alles erfahrungsmäßig uns gegebenen Seienden von unten her (darin besteht für sie das nur zu oft in naturalistisch „erklärende“ Vereinfachung verzerrte Recht des neuzeitlichen Realismus) zugleich mit der nicht minder grundsätzlichen Anerkennung der Selbständigkeit, Neuartigkeit, Freiheit des Höheren gegenüber den niederen Stufen und Bedingungen. Entgegen der in die Gegensätze des Materialismus (oder denn des evolutionistischen Naturalismus) und Spiritualismus oder Panpsychismus, des Mechanismus und Teleologismus, und der verwandten „-ismen“ auseinanderklaffenden Lage der Metaphysik im 19. Jahrhundert ist hier ein neuer Boden der metaphysischen Erkenntnis und Auseinandersetzung gewonnen. Ontologie als Grundwissenschaft der Metaphysik ist differentielle, von Einzelgebieten und den konkreten Wirklichkeitsgegebenheiten aus erst zu Zu-

sammenhängen aufsteigende Kategorienforschung; der metaphysische Monismus darf vielleicht Endziel und Aufbauhoffnung der Metaphysik, aber er darf nicht Grundvoraussetzung und konstruktiver Ursprung des Systems sein.

Von den kategorialen Gesetzen, die Hartmann (in vier Gruppen zu je vier Gesetzen geordnet) aufstellt, seien hier nur, zur näheren Erläuterung des oben Angedeuteten, die beiden wichtigsten „Abhängigkeitsgesetze" genannt: das „Gesetz der Stärke" (oder „das kategoriale Grundgesetz") und das „Gesetz der Freiheit". Nach dem ersteren ist die höhere Seinsform — sofern sie immer schon eine Reihe niederer Prinzipien voraussetzt, die ihrerseits von jener unabhängig sind — allemal die bedingtere, abhängigere und in diesem Sinne **schwächere**. Stärke und Höhe stehen im Kategorienreich im indirekten Verhältnis zueinander. — Andererseits ist „jede höhere Kategorie der niedern gegenüber, die als Element in sie eingeht, durchaus neuartige, inhaltlich überlegene Formung. Für solche ist innerhalb der niederen Schicht kein Spielraum, denn deren Kategorien bilden schon die totale Determination der Schicht; und da sie die stärkeren sind, so kann die höhere gegen sie nicht aufkommen. Oberhalb ihrer aber hat die höhere Kategorie unbegrenzten Spielraum; denn hier sind jene stärkeren Kategorien nur Materie. Als solche verhalten sie sich indifferent gegen die besondere Struktur ihrer Überformung. Das aber heißt, daß die höhere Kategorie ungeachtet ihrer Abhängigkeit von der niederen, ihr gegenüber frei ist. So steht neben der elementaren Selbständigkeit aller niederen Schichten gegenüber den höheren auch eine ganz andersartige, spezifische Selbständigkeit der höheren, in ihrer Eigenart und Seinsfülle, gegenüber den niederen; und diese ist nicht weniger grundlegend für das ganze Überbauungsverhältnis der Wirklichkeitsstufen! Die Welt des Anorganischen etwa ist in sich selbständig und unabhängig gegenüber allen organischen Prinzipien, und insofern die Existenz der Organismen sich notwendig auf der Materie und im Rahmen des Anorganischen und seiner undurchbrechlichen Gesetzlichkeiten aufbaut, sind die organischen Kategorien die schwächeren. Dennoch sind sie irreduzibel auf die anorganischen, haben ihren spezifischen erfüllten Seinscharakter, ihre kategoriale Selbständigkeit, ihre Autonomie, ihre „Freiheit" der leblosen Natur gegenüber. Das gleiche gilt dann wiederum vom Bewußtsein dem Organismus gegenüber. — Die engere und eigentliche Freiheit — menschliche Willensfreiheit — ist ein Spezialfall dieses ontologischen Verhältnisses. Der Indeterminismus, der die Freiheit retten will, indem er die bedingenden Seinsgesetzlichkeiten (physische, organische, psychische Kausalität) durchbricht, verstößt gegen das kategoriale Grundgesetz. Tatsächlich waltet der Kausalnexus als elementare Determinationsform wiederkehrend auch in den höher strukturierten Typen des Seinszusammenhangs, also auch noch im Personalen, und überall, soweit nur immer es zeitliche Folge gibt. Er ist als niederer Nexus notwendig der stärkere. Und dennoch ist der persönlich-geistige Wille frei: eine neue Determinationsweise tritt, die niederen Strukturen überformend, in den Nexus ein, der in sich selber absolut indifferent ist gegen solche höheren außerkausalen Determinanten, aber eben deshalb auch ihren Einschlag in das fortwirkende Gewebe aufnimmt. Die Teleologie des freien Handelns setzt die allseitige kausale Determination der Welt (also die „Stärke" der niederen Kategorien) ebenso notwendig voraus, wie die Autonomie der Person und ihrer höheren Kategorien über dem Determinismus des seelischen Seins und aller Seinsschichten auf denen dieses wiederum sich aufbaut.

Im übrigen wachsen in der Gegenwart allenthalben aus den wissenschaftlich und phänomenologisch erschlossenen Einzelgebieten Ansätze zu neuer Aufstellung und Differenzierung von Seinskategorien heraus. Besonders augenfällig ist dafür die ebensosehr vom Psychisch-Geistigen (**Dilthey**, Gestaltpsychologie, Entwicklungspsychologie, **W. Stern**) wie vom Biologischen (**Driesch**) ausgegangene, schließlich dann vor allem

auch noch auf das soziologische Gebiet (Litt, Spann) übergreifende Tendenz auf neue Wesens- und Zusammenhangsprinzipien der „Ganzheit“, der „Gestalt“ oder „Struktur“.

In ihnen wird, entgegen der Denkgewöhnung des 19. Jahrhunderts an rein summenhaft-aggregative Komplexbildungen (Mechanismus, Assoziationismus, atomistisch-individualistische Gesellschaftslehre), eine ausdrückliche Anerkennung und begriffliche Auszeichnung der höheren Zusammenhangskategorien und „teleoklin“ (Scheler) gestaltenden Formprinzipien des lebendigen Geschehens angestrebt, die andererseits sich doch auch wieder frei hält von den Anthropomorphismen der eigentlich-teleologischen Prinzipien in der älteren Metaphysik. Von diesen, aus den verschiedenen Erfahrungs- und Wissenschaftsgebieten sich so zusammenfindenden und ineinandergreifenden begrifflich-ontologischen Tendenzen aus hat in jüngster Zeit O. Spann eine eigene Kategorienlehre entwickelt. — Besonderes Augenmerk wird auch in jüngster Zeit dem ontologischen Prinzip der Schichtung, der Hierarchie und stufenden Einschachtelung der Kräfte Formen, Systeme in allem Wirklichen entgegengebracht („Enkapsis“ bei Heidenhain und K. Groos; vgl. auch W. Stern, Heymans, Driesch, N. Hartmann).

Von ganz besonderer Bedeutung ist ferner mit dem Ende des 19. Jahrhunderts und für die ganze gegenwärtige Metaphysik die Frage nach dem ontologischen Wesen der Zeit geworden. Gegenüber der in Kant gipfelnden (durch Schopenhauer fortgesetzten) einfachen Parallelsetzung von Raum und Zeit, bei der die Wesensmerkmale der Zeit weitgehend im vergleichenden Bezug auf das Muster des (seit dem 17. Jahrhundert im Vordergrund des metaphysischen Interesses stehenden) Raumprinzips gewonnen wurden, und wo die Phänomenalität der Zeit mit der des Raumes von sozusagen gleichem Seinsgewicht erschien, — hat die spätere Entwicklung unaufhaltsam, wenn auch meist nicht beachtet, auf eine tiefere Anerkennung der absoluten Eigenart der Zeit gegenüber dem Raume sowie ihrer fundamentaleren Seinsbedeutung hingedrängt. Mit der Geistmetaphysik der Idealisten setzt dieser gedankliche Prozeß ein; der Seinsvorgang des Bewußtseins und der Ichheit, des Geistes und der Geschichte zieht zwangsläufig ein breiteres Eingehen auf die wesenhafte Zeitlichkeit des Existierenden nach sich (so schon beim späteren Fichte und erst recht beim späteren Schelling und bei Baader). In Hegels Ontologie und Metaphysik tritt die Zeit durchaus nicht mehr nur als Prinzip der Trennung auf (wie noch bei Kant in strenger Parallele zum Raum), sondern durchaus auch als Prinzip bewahrender Aufhebung des Vergangenen in die Gegenwart und Zukunft, Prinzip also des innigsten Ineinander. Die Zeit erscheint nun als das reale Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet, sondern ein unablässiges Werden ist. Im Spätidealismus und dann, im weiteren 19. Jahrhundert, bei E. v. Hartmann steigert sich das bis zur Behauptung realer Zeitlichkeit des Absoluten selbst und seiner Lebensentfaltung in der Weltwirklichkeit. Und selbstverständlich hat dann auch die Zentralstellung jener Prinzipien von „Entwicklung“ und „Leben“, zusammen mit der mächtig anschwellenden wissenschaftlichen und philosophischen Erforschung der Lebensprozesse in Natur, Seele, Gesellschaft, Geschichte, in

unserem Zeitraum auf tiefere Berücksichtigung des Zeitmoments in aller Wirklichkeit hinausgedrängt.

So ist denn auch, am Ende des Jahrhunderts, von Bergsons Metaphysik der Zeit sogleich eine außerordentliche Wirkung ausgegangen. Die Parallele und Realitätsverkoppelung zum Raum ist hier grundsätzlich aufgehoben. Zeit als „Dauer" muß gerade im Gegensatz zu jedem homogenen Medium verstanden werden. Der schwerste Fehler aller naiv-empirischen und wissenschaftlichen Zeitbetrachtung ist eben die Verräumlichung der Zeit. Zeit und Leben, Zeit und (schöpferische) Entwicklung, Zeit und Freiheit sind wesenhaft ineinander verwoben; — während der Raum immer nur Prinzip des Äußerlich-Quantitativen, Mechanisch-Determinierten, Erstarrend-Materiellen ist. — In Spenglers Geschichtsmetaphysik, auch in Simmels Lebensphilosophie hat diese Zeitmetaphysik Fortsetzungen gefunden.

In jüngster Zeit hat, von der Phänomenologie und ihren Lehren vom „Bewußtseinsstrom" aus, Heidegger mit dem Aufbau einer neuen Metaphysik des zeitlichen Daseins („Sein und Zeit") begonnen. Ausdrücklich soll hier, über Hegel hinaus und im Gegensatz zu diesem, erwiesen werden, daß der Geist nicht erst in die Zeit „fällt", sondern als ursprüngliche Zeitigung der Zeitlichkeit existiert. Zeitlichkeit ist die ursprüngliche Struktur der Seinsgesetzlichkeit des „Daseins"; die wesenhafte Geschichtlichkeit des Daseins ist Ausdruck und Folge seiner Zeitlichkeit. Die Zeit zeitigt immer erst das Sein, treibt alles Inhaltliche des wirklichen erfüllten Daseins immer erst hervor. — Auch Heidegger sucht diese Zeitlichkeit des konkret dargelebten Daseins scharf abzuheben gegen den verfälschenden abstrakten Zeitbegriff, der an Bewegungsvorgängen der Natur orientiert ist; eindringlicher aber noch als Bergson stellt er nun, vom menschlichen Dasein her, die Zukunftstendenz, das ständig antizipierende Vorstoßen der Zeitbewegung in den Vordergrund — im Gegensatz zur früheren Zeitphilosophie, die immer ganz vorwiegend auf das zeitliche Vergehen, das Absinken der Gegenwart in Vergangenheit und etwa noch auf das „Aufbewahren" der letzteren eingestellt war. „Das Dasein ist ihm selbst in seinem Sein je schon vorweg. Dasein ist immer schon ‚über sich hinaus', nicht als Verhalten zu anderem Seienden, das es nicht ist, sondern als Sein zum Seinkönnen, das es selbst ist." Das Dasein ist, als zeitliches, ein „Sich-vorwegsein zum eigensten Seinkönnen". — Von der Basis seines neuen Daseinsbegriffes aus sucht Heidegger dann auch den mit der zeitlich-geschichtlichen Einstellung der Geisteswissenschaften und aller Gegenwartskultur heraufgekommenen Historismus auf seinem eigenen Felde zu überwinden; die geschichtlichen Wandlungen sind nichts den inhaltlichen Wirklichkeiten und Geltungen gegenüber Äußerliches und Zufälliges, sondern sie stellen selbst die eigentliche Realität, die Zeitigung des Daseins selber dar. —

Die Kategorialanalyse der Zeit haben, zunächst mehr von erkenntnistheoretischem, phänomenologischem und gegenstandstheoretischem Ansatz aus, dann aber mehr und mehr — schließlich bewußt — ins Ontologische und Allgemein-Metaphysische hinüberdrängend, neu in Angriff genommen: Liebmann, Husserl, Marty und neuestens J. Volkelt („Phänomenologie und Metaphysik der Zeit"), O. Spann und Hedw. Conrad-Martius (die, ganz im Sinne von Augustins Zeitanalyse, vor allem das Niemals-Beisammensein alles Zeitlichen herausarbeitet).

E. DIE METAPHYSIK DES GEISTES.

Die Metaphysik des späteren 19. Jahrhunderts wird, und dies besonders stark in Deutschland, weithin bestimmt durch die Aufgaben, welche ihr erwachsen in der Auseinandersetzung mit den neuen Erkenntnissen und Perspektiven der Naturwissenschaften. Nicht nur die materialistischen und naturalistischen Richtungen, sondern auch Denker wie Lotze, Fechner, E. v. Hartmann, in deren letzten Überzeugungen und

Zieltendenzen soviel noch von der Geistmetaphysik des deutschen Idealismus fortwirkt, sind in ihrer eigentlichen Forschungsarbeit und Problemaufrollung ganz vorwiegend bestimmt durch Interessen der Naturwissenschaft und Naturphilosophie. Die Metaphysik des Geistes tritt mehr und mehr zurück; am ehesten lebt sie noch weiter in den Fortführern und Ausläufern der Hegelschule (bei Biedermann z. B.). Erkenntnistheorie, Ethik und andere Einzeldisziplinen der Philosophie wollen am Ende alle den Menschen und sein geistiges Leben betreffenden Anliegen auf sich übernehmen; und schließlich gibt sich eine naturwissenschaftlich orientierte Psychologie als zureichende, womöglich gar als einzig wissenschaftliche Philosophie des Geistes aus. Das metaphysische Interesse am Seelisch-Geistigen schrumpft in dieser Zeit vielfach zusammen auf die Eine (meist wiederum vom naturwissenschaftlichen Interesse her gesehene) Frage nach dem psychophysischen Zusammenhang; in der Unfruchtbarkeit des Streites um „Parallelismus“ oder „Wechselwirkung“ läuft es in eine Sackgasse hinein und verliert sich endlich.

Auch die Neubelebung der Metaphysik um die Jahrhundertwende wächst in sehr breitem Umfange zunächst hervor aus naturphilosophischen Problemen. Die neuen Tendenzen zur Ausbildung einer den Lebensphänomenen und den wirklichen, kritisch aus übereilten Theorien ausgesonderten Inhalten und Resultaten der biologischen Wissenschaft gerecht werdenden Philosophie des Organischen haben entscheidende Bedeutung gewonnen nicht nur für die Überwindung des mechanistischen Dogmas und des in seinem Rahmen eingezwängten Evolutionsschemas, sondern ganz allgemein auch für das Wiedererwachen des Verständnisses für metaphysische Problematik und für die wissenschaftliche Notwendigkeit einer inhaltlich-metaphysischen (und nicht bloß methodologisch-erkenntnistheoretischen) Prinzipienlehre der verschiedenen Seins- und Wissenschaftsgebiete. Die Metaphysik der Gegenwart ist in sehr wesentlichen Ausgangspunkten, Antrieben, Zieltendenzen Metaphysik der Natur; — es mag genügen, dafür die Namen von Bergson und Driesch anzuführen. (Die „Metaphysik der Natur“ selbst soll hier nicht behandelt werden, da ihr ein eigenes Heft dieses Handbuches gewidmet ist.)

Zugleich aber ist nun doch auch, seit der Jahrhundertwende etwa, die Metaphysik des Geistes wieder ein Hauptanliegen der Philosophie geworden; und in der Gegenwart scheint sie geradezu ins Zentrum des metaphysischen Interesses zu rücken. Die Wurzeln dieser neuen Geistesmetaphysik reichen zurück in die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts. Ihr wichtigster Vorläufer ist Dilthey.

Die Philosophie Diltheys ist für die Wendezeit von grundsätzlicher und symptomatischer Bedeutung dadurch, daß hier die Basis der im Laufe des 19. Jahrhunderts so großartig und selbständig entfalteten Geisteswissenschaften mit nicht geringerer Energie zum Ausgang eines Lebens- und Weltbegriffs gemacht wird, als sonst die der Naturwissenschaften. Dilthey zuerst hat etwas von den großen Aufgaben geahnt, die mit den

neuen Wirklichkeitserschließungen und mit der (zunächst noch innerhalb des Wissenschaftsbetriebes der Geisteswissenschaften sich vollziehenden) Herausbildung neuer Kategorien, Determinationsweisen, Strukturzusammenhänge in der Erforschung der Lebensprozesse der menschlichen Gesellschaft und Geschichte, wie auch der führenden Individualitäten für die Philosophie sich stellen. Und hier zuerst bricht auch die Einsicht von der Unhaltbarkeit der Zeitkonstellation durch: wo nämlich einer ins Unabsehliche sich erweiternden und vertiefenden wissenschaftlichen Entdeckung und Durchleuchtung geistiger Wirklichkeiten als einzige philosophische Prinzipienforschung sich eine naturwissenschaftlich orientierte Individualpsychologie gegenüberstellt — die hier und da vielleicht zur „Völkerpsychologie" (oder auch gar zur „Massenpsychologie") noch ausgeweitet wird. Dilthey nennt dann zwar — soweit ist auch er selbst der positivistisch-psychologistischen Denkweise noch verhaftet — die nun zu fordernde philosophische Wissenschaft von den Strukturzusammenhängen des geistigen Geschehens und vom „Aufbau der geschichtlichen Welt" doch „Psychologie"; aber in seiner eigenen Arbeit wächst er schon allenthalben über den darin steckenden Subjektivismus (zugleich auch über die Einschränkung aufs bloß Erkenntnistheoretisch-Methodologische) hinaus und weist den Weg zu einer neuen Anerkennung und prinzipiellen philosophischen Erforschung des Geistes in seiner geschichtlichen Lebenswirklichkeit und Objektivität. Hinter den mannigfaltigen Versuchen zum Aufweis typischer, zielstrebig wirksamer Strukturzusammenhänge des geistigen Daseins in Gesellschaft und Individualität steht keimhaft bei Dilthey eine Metaphysik des „Lebens" als eines letzten einheitlichen, doch überall sich zu den besonderen Anlagen und Perspektiven der Kultursysteme, Weltanschauungen, Persönlichkeitsgestalten sich differenzierenden Kraftquells — eines Lebens, in dessen geschichtlichen Verläufen und geistig-geschichtlichen Erkenntnissen der Mensch sich erst nach seiner eigenen Tiefe und Daseinsfülle kennenlernt (während kausalerklärende Psychologie das Eigentliche seines Innern gar nicht fassen kann!), und das sich selbst in eben dieser unabsehlichen geschichtlichen Selbsterkenntnis der Geisteswissenschaften (und auch der Geistphilosophie) erst innerlich vollendet.

α) Die objektive Wirklichkeit des geistigen Lebens. Eine ausgesprochene Metaphysik des Geistes haben dann, am Ende des 19. Jahrhunderts, Eucken und Class herausgearbeitet; — der erstere weithin bekannt geworden durch die weltanschaulichen Absichten und Auswirkungen, der zweite fast völlig unbeachtet, aber bedeutsamer in der forschenden Aufrollung der die „Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes" betreffenden Probleme. In beiden Denkern leben (durch Vermittlung der Geschichtsphilosophie von Steffensen) entscheidende Motive des deutschen Idealismus wieder auf; ihre Kerngedanken zielen auf die geschichtlich immerfort erfahrbare Realität des sinnhaft-objektiven geistigen Lebens, in welcher das bloß subjektive Dasein der Individuen allenthalben überhöht und andererseits doch gerade jedes tiefere persönliche Seelenleben innerlichst bestimmt wird. Die Psychologie erfaßt bloß das naturhafte Dasein des individuellen Subjekts in seinen Trieben und Gefühlszuständen; erst mit der „noologischen Methode" (Eucken), in der „Pneumatologie" (Class) dringt die Philosophie zum wirklichen Gehalt menschlichen Seelen- und Geisteslebens durch. In solcher Einstellung wird eine tiefere, die Subjektivität selbst tragende und durchwachsende Schicht sichtbar, deren Eigengesetzlichkeit und Eigenleben sie vom bloß-psychischen Sein und Geschehen, und damit von aller bloßen Naturbestimmtheit scharf abhebt. Von hier aus kündet sich dann

beiden Denkern ein übergreifender geistiger Weltzusammenhang höherer Ordnung an, dessen Einheit in dem geistigen Lebenszentrum einer absoluten göttlichen Persönlichkeit gegründet ist.

Euckens Philosophie des Geisteslebens faßt das geistig-geschichtliche Dasein als einen eigenen Lebensprozeß, der im Gegensatz zur Äußerlichkeit und Unganzheit der Naturgeschehnisse sich immer in der Richtung auf Beisichselbstsein und innere Einheit, Ganzheit und Selbstheit des Geistes fortentwickelt. Die Prozesse sind hier nicht Wiederholungen, sondern ständiges Umbilden des Vorgefundenen, stete Erzeugung von Neuem. Diese schöpferische Arbeit geschieht immer im Kampf mit den Widerständen der Naturgegebenheiten; die Selbständigkeit des Geistes ist wesenhaft ein Sichherausringen aus der Naturwirklichkeit. So ist in der geistigen Welt nichts einfach da und gegeben, sondern die Wirklichkeit ist hier immerdar gebunden an den Seinsmodus der Aufgegebenheit. Kants und Fichtes praktisch-aktualistischer Begriff vom Reich der Zwecke und von der geschichtlichen Selbstgestaltung dieser Weltwirklichkeit setzt sich bei Eucken fort. Alles was wir geistig „sind" (als Personen und Völker, Lebensformen und Kulturen) ist von uns immer erst zu erschaffen, aus immanenten Anlagen in das wesenhafte Leben des Geistes zu erheben. — Die ursprunghafte Objektivität und der alles subjektiv-einzelne Leben der Menschen gestaltende Ganzheitscharakter des Geisteslebens verbürgt nach Eucken weiterhin das Eingebettetsein des gesamten Menschheitsgeschehens in einen universalen Lebenszusammenhang von kosmischer Bedeutung. Die geistigen Zusammenhänge sind nicht unser Erzeugnis, Privatangelegenheit des Menschen gleichsam, und ihre Entwicklungsgeschichte ist nicht eine Episode im Rahmen eines Werdens und Verfallens unserer Erde, sondern mit ihnen greift eine Überwelt in unser seelisches Sein und Erfahren hinein, reift uns zu sich hinauf. Der „noologische Idealismus" begreift alles Freiheits- und Tatleben der persönlichen und gesellschaftlichen Kultur als selbsttätige Erhebung in eine Sphäre, die erst die wahre Substanz des Wirklichen ist, innere Bewegung des Alls, von einem kosmischen Selbst, einem universalen Personwesen geleitet. Diese „Welt" ist nicht passiv zu erfahren, zu erschauen; sie muß — in dem Teilausschnitt, den unser Menschheitsdasein ausmacht — vollzogen, in Hingabe und Taten der Freiheit unmittelbar dargelegt werden.

Die Pneumatologie von G. Class (mit Absicht und und in bewußtem Gegensatz zur am antiken Geistbegriff und Idealismus orientierten Noologie Euckens ist hier der Titelbegriff vom Paulinischen Pneuma hergeleitet; übrigens wird damit auch die metaphysische „Pneumatologie" des 18. Jahrhunderts — Wolff, Crusius u. a. — wieder aufgenommen) geht aus vom Faktum der geistig-geschichtlichen Wirklichkeit; hier setzt sie ihre Untersuchungen über die Erscheinungsweisen und die ontologische Struktur des Geistes an. Ausdrücklich fordert Class — darin ist er ein wichtiger Repräsentant des neuen Typus von Metaphysik — an Stelle einer konstruierenden Geist- und Geschichtsphilosophie die Beschreibung und analytische Erforschung des in diesem Seinsbereich Gegebenen auf seine Wesenheiten und Prinzipien. Als Kernbegriff ergibt sich ihm hierbei der Gedanke der „historischen Inhalte", — d. h. jener lebendigen und lebenskräftigen Gedankensysteme, Gestalten des religiösen, künstlerischen, sittlichen, und allgemein des kulturellen Lebens, welche, dem ewigen Einerlei des naturhaft-subjektiven Trieblebens bloßer Individuen entgegen, ein wirkliches fortzeugendes und makrokosmisches Geschehen und eine Welt überpersonaler Sachordnungen und Sachentwicklungen bedeuten. Alles Leben des Geistes erblüht in vielfältigen, unendlich reichen Wirkungsbeziehungen dieser Inhalte zu den menschlichen Individuen; und alles tiefere seelische Leben der Menschen hat in dem wahrhaft Seienden jener Gehalte (die Leben und Wirklichkeit sind, nicht aber wie die platonischen Ideen überzeitliche Idealitäten) sein ontologisches Fundament. In doppelter Form vollzieht sich solcher Wirkungszusammenhang. Einmal in der Vermittlung durch die Gesamtheiten: die Inhalte entfalten sich als autoritative Institutionen und Lebensordnungen von Gemeinschaften; die Individuen wachsen in sie hinein, werden davon getragen, als „Kinder ihrer Zeit". Und zweitens

dann ohne solche Vermittlung: in unmittelbarer geistiger Anschauung („intellektuelle Anschauung") erfassen große vordeutende Persönlichkeiten kongenialisch die unverwirklichten „historischen Inhalte"; in diesen Führern des Geistes treten, als den Durchbruchspunkten und Organen, neue Gedankensysteme in den Lebensfluß ein — mit der wesenhaften Tendenz jedoch, über die einzigartige Eigentümlichkeit der schaffenden Persönlichkeit hinauszuwachsen und, auf alle Subjekte übergreifend, die Gesamtheit zu formen. Hegels Lehre vom objektiven Geist ist es, die hier wieder neu lebendig wird und auf differenzielle Erforschung drängt (weitere Ansätze zu letzterer hat in der Gegenwart H. Freyer gegeben); aber entgegen Hegel fordert Class die tiefere Berücksichtigung der wurzelhaften und unvergänglichen Eigenart und Eigenwertigkeit des Individuums. „Geist" ist ein Vorgang, der durch zwei gleichursprüngliche Realitätsfaktoren hervorgebracht wird, ist „gegliederte Einheit" aus überpersonalem „Denken" und personalen Ichen. Das Ich ist keinesfalls bloß als phänomenal aus objektiv-sachlichen Geistesentwicklungen hervorgehend zu denken. Der Dualismus jener beiden Faktoren ist ebenso streng zu betonen, wie ihr immerwährendes Aufeinanderangewiesen- und Füreinanderdasein — wonach ebensosehr die Individuen das, was sie sind und bedeuten, nur durch den Sachgehalt der lebenskräftigen Gedankensysteme sind, wie andererseits die letzteren nur in den Individuen und deren Äußerung ihr Dasein haben, befördert oder gehemmt durch ihre freie Anerkennung oder Verwerfung. — Auch bei Class mündet dann die Ontologie des Geistes in eine metaphysische Weltansicht von theistisch-idealistischer Artung; sofern wir am geistigen Leben der Kultur und Religion teilhaben, sind wir Bürger eines Geisterreichs, in dem eine höhere, zuletzt persönlich-sinnhaft bestimmte Weltordnung sich manifestiert.

In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts mehren sich und vertiefen sich dann die Tendenzen zur Metaphysik des geistigen Lebens als einer geschichtlich-objektiven, die Subjektivität der Individuen von innen her gestaltenden Wirklichkeit. Als wichtigste Beispiele seien genannt die Lebens- und Kulturphilosophie G. Simmels und die Pneumatologie von O. Spann. — Auch Simmel ist (wie Dilthey und nicht ohne Einfluß von da her) den Weg gegangen vom relativistischen Psychologismus zur Anerkennung der Autonomie und Eigenrealität des Geistigen, den Weg von der Psychologie und psychologisch orientierten Soziologie zur Metaphysik des Geistes und des geschichtlich-kulturellen Lebens. Bergsons Lebensmetaphysik mit ihrer (an Schopenhauer anknüpfenden) biologisch-pragmatistischen Deutung des Intellekts, seiner Funktionen und Begriffsgebilde, gibt ihm den Unterbau zu einer Philosophie des geistigen Lebens, in der nun zugleich mit der (über Hegel und den ganzen Idealismus hinausführenden) grundsätzlichen und tiefgreifenden Anerkennung der naturhaft-biologischen Bedingtheit aller seelisch-geistigen Zielsetzung und Produktion doch auch das wesenhafte Sicherheben der geistigen Gebilde über die Lebensrelativität, also ihre prinzipielle Transzendenz und Souveränität dem Leben gegenüber zur Geltung kommen soll. Alles Leben ist nach Simmel Ausweitungstendenz, Entwicklung, ein „Mehr-Leben", das sich auswirkt in Gestaltungen und Formen, die für es selbst die unersetzliche vitale Funktion der Dauer, der festen Stütze und der Stufe zu Weiterem zu erfüllen haben. In ihnen wächst das Leben immerwährend über sich hinaus. Auch der Geist und alles menschlich-kulturelle Werden ist solches Leben. Aber hier tritt nun etwas gänzlich Neues auf: die Formen und Gebilde,

in subjektiv-psychischen Prozessen sich herausgestaltend, erheben sich dann über diese ganze Sphäre, werden zur Dominante des Lebens selbst, das sie geboren hat, nehmen den psychischen Prozessen gegenüber fordernde Gestalt, Normcharakter, den Anspruch der Wahrheit und Absolutheit an; — oft bis zur Gegensätzlichkeit, bis zur negierenden Feindschaft zum Leben selber, bis zur Aufopferung des Lebens für die Idee. Die Formen werden hier „das Andere" des Lebens. — Geistiges Leben ist also nicht nur Mehrleben, sondern immer auch Mehr-als-Leben; alles Geistesleben trägt in sich die „Wendung zur Idee", die nicht als graduelle Steigerung der Lebensformung selbst, sondern als eine vollkommene Achsendrehung zur ideozentrischen Gesamthaltung verstanden werden muß. So wächst z. B. aus den pragmatisch bedingten, im Dienste des Lebens sich ausbildenden Funktionen des Intellekts der autonome Anspruch der reinen Wissensidee und aller objektiven Wahrheitsgeltungen heraus, und so aus anderen lebenszwecklichen Funktionen die Werte und Normen von Recht und Sittlichkeit, Kunst und Religion. Alles Leben des Geistes charakterisiert sich in eben dieser Paradoxie: Wesensverbindung von Immanenz und Transzendenz; beständig greift das Leben über die eigene Grenze hinaus auf sein Jenseits — das doch auch wieder angelegt sein muß ihn ihm! Das Transzendente ist dem Leben selber immanent.

Diese Metaphysik des Geistes bricht also mit der in den erkenntnistheoretisch-idealistischen Richtungen der Zeit so beliebten Vorstellungsweise, wonach das wirkliche tätige Bewußtsein des Menschen die einem transzendenten irrealen Ideenreich angehörigen Gehalte, Werte, Sollensgesetzlichkeiten im geschichtlichen Prozeß in sich hineinzieht und durch sich verwirklicht. Der Einheitsbegriff des Lebens soll die schaffende Wirklichkeit und die Idee, Sein und Sollen, das Pragmatisch-Psychische und das Formhaft-Geistige zugleich umfassen — ohne doch, nach Art des Psychologismus, das letztere im ersten aufgehen zu lassen. Geistiges Leben ist wesenhaft Synthese und Spannung zwischen Lebensdynamik und Formenautonomie; zwischen diesen Polen von Kraft und Form spielt und schwingt dieses Leben. — In dieser Zusammenspannung liegt aber nach Simmel auch schon der fragmentarische Charakter alles geistigen und kulturellen Daseins beschlossen: die strömende Lebensdynamik drängt wesenhaft, ohne umfassende Aufhebung und Versöhnung, hinaus über jede gewonnene Bildung; die Formen werden immer wieder vom Leben selbst enteignet, relativiert, zerbrochen. Nur als selbständig und dauerhaft erscheinende Form kann der Geist sich vor sich selbst hinstellen und doch kann er bei dem Gewonnenen nie dauernd verweilen und sich darin erfüllt sehen. Das Leben muß aus seinem eigenen Wandel heraus nach immer anderen Objektivationen suchen. Hier wurzelt das tragische Moment in aller geistigen Erhöhung und Kultur: die weitertreibende Unrast des Lebens muß immer wieder sich wundstoßen an den erstarrten Formen, seine Kräfte aufreiben im Kampfe der Parteiungen, ankämpfen gegen die

den geistigen Gebilden und Systemen innewohnende Tendenz zur Vergewaltigung der fließenden Dynamik.

Besondere Bedeutung kommt im Rahmen dieser Philosophie des geistigen Lebens noch Simmels Gedanken vom „individuellen Gesetz“ zu — einer modernen Fortführung von Leibniz' individueller Entelechie und des „vollständigen Begriffs“ derselben. Nicht nur die allgemeinen Formen und Werte sind danach in der Dynamik des schöpferischen Lebensstromes angelegt, und treten aus ihm als fordernde Normen heraus, sondern ebensosehr die ganz konkreten einzigartigen Idealbildungen und Sollensmomente im Innersten der individuellen Persönlichkeit. Eine tiefste metaphysische Determination geistigen Lebens drängt in der Lebensforderung des „werde, der du bist“ hinauf ins Formbewußtsein. Die „transzendentale Persönlichkeit“, in ihrer absoluten Einmaligkeit und intimen Beschlossenheit, wird hier bei Simmel (entgegen der sonstigen Verhaftung aller idealistischen Erkenntnistheorie und Ethik der letztvergangenen Jahrzehnte — mit ihrem Zentralbegriff des transzendentalen „Bewußtseins überhaupt“ — an die Realität und Normbedeutung der allgemeinen Typen und Gesetze) zum eigensten und unmittelbarsten Ausdruck des schöpferisch sich differenzierenden, aller rationalen Festlegung und Typisierung zuletzt sich wesenhaft entziehenden Lebens. —

Ansätze zu einer hiermit noch eng verwandten Metaphysik des in der Spannung und Synthese von seelisch-geistiger Lebensdynamik und kultureller Formgestaltung sich vollziehenden Geistes finden sich in den philosophischen Werken von E. Troeltsch; doch ist dieser mit der Materie so tief vertraute Denker zur Ausarbeitung eines breiteren metaphysischen Gedankenzusammenhangs nicht mehr gekommen. Für die Ontologie der geistigen Wirklichkeit bedeutsam ist dann aber die von ihm noch geleistete Herausarbeitung geschichtlicher Seins-Kategorien. Aber dies (wie erst recht der Blick von hier auf die bei O. Spengler vorfindbaren Tendenzen zu einer neuen Geistesmetaphysik) führt uns schon ganz an die Grenze der Geschichts- und Kulturmetaphysik, — welche Gebiete wir hier nicht zu behandeln haben, da eigene Abteilungen dieses Handbuchs ihnen gewidmet sind.

Der von Simmel statuierte Gegensatz der erstarrenden und sich dem Leben überordnenden Geistformen gegen die Einheitlichkeit und fließende Dynamik des Lebens selbst ist in der Gegenwart vielfach geradezu zu einer Wesensfeindschaft von Leben und Geist gesteigert worden. So ist für Klages z. B. der Geist der Widersacher der Seele, ja die eigentliche Sackgasse des Lebens — an seiner dauernden Entkräftung und Zerstörung immerfort arbeitend. Seine Bilder, seine Ideen, Theorien und Objektivationen überhaupt sind, als erstarrte Formen, lebensfeindlich; schon das Bewußtsein ist Lebensstörung und selbst die Freiheit des Geistes ist Verhängnis gegenüber der glückhaften und segensreichen Bewußtlosigkeit und Gebundenheit echter Lebensvorgänge. Geisteskultur und -zivilisation zerreißen den einheitlichen Menschen in Lebensträger und geistige Person und machen ihn zwiespältig.

In jüngster Zeit hat auch M. Scheler, in seiner letzten Entwicklungsphase, eine bedeutsame metaphysische Lehre von Leben und Geist skizziert; — deren Ausführung wir aus dem Nachlaß des allzu früh verstorbenen Denkers erwarten zu dürfen hoffen. Nach dieser Lehre sind Leben und Geist durchaus verschiedene, ja ursprünglich entgegengesetzte Prinzipien; der Lebensbegriff wird hier streng an den biologischen Tatsachenreihen und Gesetzen orientiert, der Geistbegriff (im Gegensatz zum Psychischen das mit dem Biologisch-Physiologischen in engster Einheit verbunden ist) an den ideellen Wesenheiten der Erkenntnis und der sittlichen, ästhetischen, religiösen Wertverwirklichungen. Die Eigengesetzlichkeit des Geistigen (und die teilweise Identität dieser Gesetzlichkeiten mit den Seinsprinzipien selber) hebt es von allem bloßen Zeitgeschehen und aller vital gebundenen Triebdynamik des leibseelischen Lebens scharf und eindeutig ab. Geist ist, seinem Grundwesen nach, außerhalb von Leben; zu ihm gehört gerade eine „existenzielle Entbundenheit“, Freiheit, Ablösbarkeit vom Bann der Lebensnotwendigkeiten. Der Mensch, als geistiges Wesen, ist vom Tier, bei aller tiefen

Verwandtschaft im Biologisch-Psychischen, durch eine Kluft geschieden: nur das geistige Wesen ist „weltoffen", hat „Welt" sich gegenüber, ist auf selbständige „Gegenstände" bezogen, vermag sein Denken und Handeln bestimmen zu lassen rein durch das Sosein der Sachen, und steigt endlich bis zur reinen, vom „Dasein" abstrahierenden Wesensschau von Urphänomenen, zu den ideierenden Akten reiner Erkenntnis und Wertsetzung auf.

Leben und Geist sind also grundverschieden; aber sie stehen nicht im Verhältnis wesensmäßiger Feindschaft (wie bei Klages), sondern sind ursprunghaft hingeordnet aufeinander, bestimmt, einander zu ergänzen! Entgegen der „mächtigen Überschätzung des Geistes" im abendländischen (antiken und mittelalterlichen, wie nachkantischen) Idealismus, der im Leben nur die niedere und schwächere Vorform des Geistigen zu sehen geneigt ist, behauptet nämlich Scheler die prinzipielle Ohnmacht des Geistes rein für sich selber, und damit seine ursprüngliche Realitätsunterlegenheit dem Leben gegenüber. Der Geist besteht zunächst nur „aus einer Gruppe von reinen Intentionen"; in seiner reinen Form ist er schlechthin ohne alle Macht, Kraft und Tätigkeit. Die griechisch-abendländische Lehre von der Selbstmacht der Idee ist trügerisch; die höheren Seinsformen sind in der Wirklichkeit durchaus nicht, wie hier angenommen wird, die mächtigeren, also die eigentlich kausierenden. „Der Kräfte- und Wirkstrom, der allein Dasein und zufälliges Sosein zu setzen vermag, läuft in der Welt, die wir bewohnen, nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben! . . . Jede höhere Seinsform ist im Verhältnis zu der niedrigeren relativ kraftlos, und sie verwirklicht sich nicht durch ihre eigenen Kräfte, sondern durch die Kräfte der niedrigeren." So ist es mit Geist und Leben. Wie Schelling geht hier Scheler aus von dem Erlebnis der produktiven menschlichen Persönlichkeit. „Das was am Menschen recht eigentlich schöpferisch und mächtig ist, ist nicht das, was wir Geist nennen, sondern die dunklen unterbewußten Triebmächte der Seele"; geistige Energie wächst nur, durch Sublimierung, Einschränkungen, Umlenkungen aus mächtiger Vitalität hervor. Es sind die (an sich blinden und der Zufälligkeit der Lebensmächte ausgesetzten) Triebe, welche die Ermächtigung und damit die Verlebendigung des von Hause aus ohnmächtigen Geistes leisten; während der Geist aus sich nie irgendwelche Triebenergie erzeugen kann. Das Leben also allein „vermag es, den Geist von seiner einfachsten Aktregung an bis zur Leistung eines Werkes, dem wir geistigen Sinngehalt zuschreiben, in Tätigkeit zu setzen und zu verwirklichen". — Und umgekehrt entspricht dieser Leistung des Lebens für den Geist die (philosophisch mehr bekannte und verwertete) Leistung des Geistes für das Leben: der „ursprünglich dämonische, d. h. gegenüber allen geistigen Ideen und Werten blinde Drang" wird durch die vom geistigen Aktzentrum der Person ausgehenden Hemmungen und Enthemmungen der Triebimpulse, durch das leitende und lenkende Vorhalten der Ideen und Werte ideiert, vergeistigt. So besteht alles menschlich-geistige Dasein in einer wachsenden Wechseldurchdringung von Drang und Idee, Leben und Geist. —

Scheler hat (wiederum mit Schelling, doch unter betonter Abwendung von dessen theistischer Gotteslehre) diese Dualität von Leben und Geist dann auch auf das höchste Sein projiziert. Die beiden (uns bekannten) Attribute des „Weltgrundes" sind nach ihm einmal die *natura naturans*, der „mit unendlichen Bildern geladene Drang" die „bilderschaffende Drangphantasie" (vgl. das metaphysische Phantasieprinzip Schellings, des Spätidealismus, Frohschammers) — und dann die im Akt der stetigen Weltrealisierung als ewiger und übersingulärer Geist sich erzeugende und realisierende Ideenordnung. Auch hier ist der Geist keineswegs das allmächtige Prinzip; ihn als die schöpferische, wirklichkeitsetzende Macht zu behaupten, ist nach Schelers letzter Lehre der Grundfehler des christlichen Theismus (der sich so gern dann immer mit der idealistischen Metaphysik und ihrer Lehre von der Selbstmacht der Idee verband). Das eigentliche machthabende und Realität schaffende Prinzip, das Prinzip der Wirklichkeit mit aller ihrer Kontingenz ist vielmehr jenes blinde Urleben des Dranges. Der Weltprozeß aber besteht eben in der Vergeistigung des Drangs und Verlebendigung des Geistes; die wechselseitige Durchdringung der beiden Urpotenzen ist der Verklärungsweg des Absoluten.

Von den Problemen der Gesellschaftslehre her hat neuerdings O. Spann eine ausführliche Metaphysik des Geistes aufgebaut. Der Psychologie des späten 19. Jahrhunderts, mit ihren sensualistisch-assoziationistischen Tendenzen und dem Vorwalten des vorstellenden Seelenlebens sowie der von da ausgehenden „Sozialpsychologie", die von den „sozialen Gefühlen", als gewissen inhaltlichen Besonderheiten des Individualbewußtseins her zur menschlichen Gemeinschafts- und Gesamtheitsbildung des geistigen Lebens kommen wollte — stellt Spann seine metaphysische „Pneumatologie" entgegen, die (im Sinne sowohl des antikmittelalterlichen, wie des nachkantischen Idealismus) den Geist als aus sich selbst entspringende Aktivität, als spontane Hingebung an metaphysisch Ideelles, und als handelndes Verwirklichen desselben sowie als ursprüngliche, von innen her sich gliedernde Gesamtheit über allen individuellen Strebungen und Gefühlen zu verstehen sucht. Aus Individuen und deren Gedanken oder Wollungen können nie durch Zusammensetzung und bloße Wechselwirkung geistige Zusammenhänge der Gesellschaft und Kultur entstehen; nicht von unten und vom Einzelnen, sondern von oben und vom Ganzen her ist menschlich-geistiges Leben zu begreifen. Geschichte lehrt unwidersprechlich, daß der Kulturgehalt jeder Zeit überindividuell bestimmt ist und nicht aus einer Summe geistiger Akte der einzelnen Menschen abzuleiten ist. Die Einzelnen erscheinen so nicht als die Ausgangspunkte sondern als die letzten Aktuierungen der objektiven Kultur, des objektiven von Ideen her bestimmten Geistes. — Das Kernprinzip des Geistes ist demnach nicht die kausale Wechselwirkung sondern die „Ausgliederung", ein schöpferischer Vorgang der Differenzierung, in dem aus der Einheit des objektiven Ganzen die Vielheit selbsttätiger und subjektiv-bewußter Glieder sich herausgestaltet. Jedes Subjekt kann wesenhaft nur als Mit-Ausgegliedertes bestehen; es lebt wesenhaft nur als Glied einer höheren geistigen Gesamtganzheit (z. B. Staat und Kirche). Das Enthaltensein im Gliederbau des objektiven Geistes ist mehr als ein bloßes „soziales Moment" in Individuen, es ist wesensbegründend, Wesensbestandteil des subjektiven Geistes. Das Soziale liegt schon im Wurzelpunkt des Individuellen; die sozialen Gefühle und Akte sind in der Verfassung des Individuums selbst begründet, ja jeder seelischen Erscheinung (nicht nur dem „Mitleid", „Gemeinsinn" usw.) wohnt diese „sozialpsychische Natur" inne. „Es ist nicht nur eine Angelegenheit der Gesellschaftslehre, daß jeder subjektive Geist als Glied im Ganzen des überindividuellen Geistes enthalten ist; es ist auch eine Angelegenheit der Seelenlehre, und zwar eine entscheidende." So gehört denn auch „Rückverbundenheit" mit höheren Ganzheiten zum Wesen jedes Bewußtseins; das Ganze geht in seinen Gliedern nie unter, sondern behält sie ideell zugleich in sich, während umgekehrt das ausgegliederte Glied sein eigenes Sein „nicht nur in sich selbst (Identität), sondern nochmals in der höheren Ganzheit findet (Selbfremdheit)". „Erst indem das Aus-

gegliederte im Geiste selbst rückverbunden bleibt, wird die Selbstsetzung zum Bei-sich-selbst-sein, und erst dieses begründet die Ichform oder Subjektivität." Jedes Bewußtsein findet sich wesenhaft rückverbunden in übergeordneten, stufenförmig einander umschließenden Ganzheiten, zuletzt in Gott.

In diese stark an Hegel orientierte Metaphysik des objektiven und subjektiven Geistes hat Spann auch Fichtes Problem des Ich-Du-Zusammenhangs ausdrücklich eingeordnet. Alles geistige Leben gründet zuletzt in „Eingebungen" (z. B. Inspiration des Künstlers). Überindividuell-ideelle Gehalte tun sich dem schauenden Empfangen des subjektiven Geistes auf; seine Freiheit und sein selbsteigenes Schaffen besteht dann in der „Annahme", im tätigen Vollzug, im Durchführen, Verwirklichen und Weitergeben des in der (vorbewußten) geistigen Schau Empfangenen. Diese Annahme aber ist nun möglich nur in der „Gezweiung". „Ohne jene Auferweckung und Verlebendigung des Geistes, welche die Gezweiung dem Menschen verleiht, d. h. ohne jene Kraftquelle, die in dem Mit-dabei-sein eines anderen Geistes gelegen ist, könnte der Einzelne niemals die Kraft und Freudigkeit zur Annahme seiner Eingebungen aufbringen." Jede grundlegende geistige Tat der Annahme z. B. in den Führerpersönlichkeiten der Geschichte geschieht „im Hinblick auf ein künftiges Kundgeben in der Gezweiung", und wieder auch bei den Geführten ist „künftiges Kundnehmen in Gezweiung" die für ihre geistige Haltung entscheidende Tendenz. In Wahrheit wird jede geistige Erscheinung nicht nur von der inhaltlichen Art ihrer Leistung bestimmt, „sondern auch von der Gezweitheit als von einer Urqualität". Das Du der Gezweiung ist wesenhaft Mit-Glied im Ausgliederungsprozeß des Geistes; das Du ist seingebend für das Ich. Die erste aktuierte Selbstunterscheidung des Ich geschieht gegenüber einem anderen Ich, oder dem Gezweiten; erst darauf folgt (sachlich, nicht zeitlich verstanden) die Unterscheidung des Ich vom Gegenstande. „Das Ich empfindet und denkt nirgends ... wahrhaft nur sich selbst allein, es weiß sich gewußt und weiß den Andern, und es empfindet dadurch in der eigenen Geistigkeit zugleich die andern Geister . . . mit, sei es unmittelbar, sei es mittelbar." Dies gegenseitige „Wissen" ist nach Spanns Lehre nicht ein rein intellektuelles Haben, sondern ein emotional-aktiver Wechselbezug der Hingebung. In jeder Gezweiung (im Geben wie im Nehmen, im Führen und Sich-führen-lassen) liegt ein Stück echter Hingebung; — Hingebung ist ebenso wie „Ausgliederung" und „Gezweiung" eine Urbeschaffenheit des Geistes. Die Hingabe des subjektiven Geistes in der Gezweiung — die zugleich seine Gliedhaftigkeit im objektiven Geiste ausdrückt — durchtränkt die sämtlichen geistigen Erscheinungen. Auf dieser metaphysischen Basis sind Gesellschaftslehre und Gemeinschaftsethik („Treue" z. B. ist eine Form des „richtigen" Enthaltenseins in einem Gezweiungsgebilde) zu errichten. —

Spanns Pneumatologie tendiert, nicht anders als ihr Hegel-Vorbild, zu einer weitgehenden Aufsaugung des Persönlich-Individuellen durch das Allgemeine und Objektive. Die Kategorien der Ausgliederung und Rückverbundenheit werden in nicht grundsätzlich verschiedenem Sinne auf die im subjektiven Geist gesetzten Gedanken und seelischen Regungen, wie auf die im Gesamtgeist einer Volksgemeinschaft gesetzten Individuen angewandt. Auch den ersteren wird gliedhafte Selbsttätigkeit zugeschrieben: der Begriff z. B., den der Denkende setzt (etwa im Schlußzusammenhang), wird im Denken zum tätigen Glied, das den schlußfolgernden Gang von selbst weitertreibt; er ist rückverbunden und wird selber rückverbindend. Der Gedanke macht sich da gleichsam zum Herrn des Denkenden; — so zeigt sich uns „das Denken als ein Abbild des göttlichen Lebens", des absoluten *actus purus*, dessen Geschaffenes immer auch selbst schaffend, nie bloß gegenständlich und erleidend ist. — So sehr in dieser Geistesmetaphysik die Freiheit, Selbstheit, Tätigkeit der menschlichen Subjektivität behauptet und betont wird, so sehr ist sie zugleich doch auch, in der Stufung der Ganzheiten und Glieder, einer tiefgreifenden Relativierung ausgesetzt.

Ganz engen Zusammenhang mit Hegels Metaphysik des Geistes zeigen in jüngster Zeit noch die Kulturphilosophie von R. Kroner (metaphysischer Bewußtseinsbegriff!) und die Philosophie des Geistes von E. Wolff (vgl. Bd. II dieses Handbuches). Diltheys Philosophie des Geistes hat ihre Fortsetzung in der Typenlehre Sprangers und in dessen Begriff vom Objektiv-Geistigen als dem Bestimmenden für den Aufbau menschlicher Persönlichkeit und Seelenstruktur gefunden. Auch Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen enthält keimhaft eine metaphysische Lehre vom geistigen Leben.

β) Person und Individualität. Zugleich mit der neuen Anerkennung der fundamentalen Realität und ontologischen Eigengesetzlichkeit und Eigenlebendigkeit des Objektiv-Geistigen gegenüber dem Subjektiv-Psychischen tritt mit dem 20. Jahrhundert auch wieder ein tieferes metaphysisches Verständnis für das Wesen der geistigen Persönlichkeit zutage. Schon bei Dilthey ist der Ansatz dazu gegeben, trotz allem Verhaftetsein der (positivistisch-universalistischen) Einstellung in das Denken von Zusammenhängen und Milieubedingungen; die entscheidende Wirkung aber auf das jäh anwachsende Interesse des Zeitalters für menschliche Persönlichkeit und Individualität geht von den Wertsetzungen Nietzsches aus; in jüngster Gegenwart ist dazu noch der Einfluß Kierkegaards und seines Kampfes gegen den Geist-Universalismus Hegels getreten.

Auch in dieser Frage bedurfte es des Hinaustretens der Zeit aus der naturalistisch orientierten Psychologie. Wie diese, als „Psychologismus", die Eigengesetzlichkeit und Objektivität des Geistigen verdeckte und ausschaltete, so suchte sie auch das Ich und die Person in einen mehr oder minder assoziativ gedachten Mechanismus, in einen Komplex von Inhalten oder Funktionen aufzulösen. Einheit, Selbsttätigkeit und Wertcharakter der Persönlichkeit fielen unter dem Blick dieser kausal „erklärenden", angeblich einzig wissenschaftlichen Psychologie dahin. Auch der Positivismus war ja allenthalben zur Aufspaltung des Ich in eine Summe von Gegebenheiten übergegangen. Wie aber, in dem bisher behandelten Problembereich, Erkenntnistheorie (besonders der neukantischen Schulen) und Phänomenologie durch ihren Kampf gegen den Psychologismus und ihre positive Herausarbeitung des Geistigen („Transzendentalen", „Noetischen") gegenüber dem Psychischen einer neuen Metaphysik des Geistes sehr wesentlich den Boden bereitet haben — so ist für das Persönlichkeitsproblem die allgemeine Wandlung in der Psychologie der letzten Jahrzehnte von grundlegender Bedeutung geworden. An die Stelle reiner Bewußtseinspsychologie, die das seelische Leben allein in der Schicht der Bewußtseinserlebnisse fassen zu können glaubte — metaphysisch ausgeweitet z. B. im Bewußtseins-Spiritualismus Paulsens —, ist mehr und mehr die Anerkennung unterbewußter psychischer Vorgänge von eigener Daseinsform und Lebensgesetzlichkeit, und überhaupt die Ansetzung einer von den Formen und Graden der Bewußtheit unabhängigen psychischen Realität getreten. Vom Metaphysischen her hatten schon E. v. Hartmann und sein Schüler Drews, aus anderen philosophischen Zusammenhängen heraus Nietzsche das Denken der Zeit in diese Richtung getrieben. Die atomisierend-summative Haltung und Methodik der Psychologie und positivistischen Ich-Philosophie aber ist einer Psychologie der Struktur und Gestalt, der Ganzheit und Ganzheitsentwicklung gewichen, die in ganz anderer Weise nun auf das Phänomen und die Phänomenologie des einheitlichen Ich, auf die Strukturzusammenhänge persönlichen Lebens eingestellt ist, als die alte „Psychologie ohne Seele". Tendenz und Forderung einer neuen Kategorienlehre für den Bereich des Psychischen, einer phänomenologischen und ontologischen Fundierung der Psychologie tut sich von da aus auf. —

Eine neue Metaphysik der Person ist im Werden, Wiederaufnahme und Fortsetzung jener großen Entwicklungslinie, die in der letzten Glanzzeit der Metaphysik von Kant zu Fichte und besonders Schelling, zu Krause und Schleiermacher, und dann zum Spätidealismus (J. H. Fichte!) sich hinzog, im späteren 19. Jahrhundert nur in vereinzelten Erscheinungen — in Deutschland etwa Teichmüller, in Frankreich Renouvier — sich fortsetzend. Für den Übergang von der Psychologie zur Metaphysik ist hierbei W. Sterns Philosophie der Person symptomatisch geworden; hier wird „Person" (welcher Begriff dann allerdings in der allgemeinen Ausweitung eines metaphysischen „Personalismus" stark verblaßt, wie schon bei Renouvier) als überpsychische, dem psycho-physischen Gegensatz enthobene und gegen ihn neutrale, zugleich, bei aller Vielheit und wechselseitigen Abhängigkeit der Teilfunktionen, als überkausale und zielstrebig-selbsttätige Entwicklungseinheit von innerer Eigenart und Eigenwertigkeit gefaßt.

Eine höchst bedeutsame Metaphysik der Person hat dann, von der Phänomenologie her, M. Scheler (im Rahmen seiner Ethik) entwickelt. Seine Lehre geht von der Grundüberzeugung aus, daß Personalität „die wesensnotwendige und einzige Existenzform des Geistes als konkreten wirklichen Daseins" ist. (Später erfährt dieser Satz bei Scheler, mit der Wandlung in der Fassung des Gottesbegriffs, eine gewisse Einschränkung: Person ist hier die Seinsform, in der der Geist innerhalb „endlicher" Seinssphären wesenhaft „erscheint"!) „Person" aber wird dann bestimmt als „Aktzentrum". Geist ist wesenhaft reine Aktualität, die ihr Sein nur im Vollzug hat; wirklicher konkreter Geist aber ist immer ein in sich selbst stetig sich vollziehendes, monarchisch geeintes Ordnungsgefüge von geistigen (intentionalen) Akten. Person, als Einheitsquelle dieser Vollzüge, ist aber nicht wie ein leerer Ausgangspunkt oder gar als Mosaik von Akten (dies gegen Wundts psychologischen „Aktualismus"!) vorzustellen, sondern als konkretes selbsttätiges Sein, das immer nur ist und lebt und sich erlebt in eben jenen, durch Sinneinheit einander verbundenen Akten — in jedem von ihnen ganz darinlebend, mit jedem aber auch als Ganzes variierend, und doch in keinem ganz aufgehend. Jeder wirkliche konkrete Akt, z. B. des Denkens oder Wollens, trägt — wenn man ihn nur voll-anschaulich miterlebt und auffaßt — das totum und das besondere Wesen der Persönlichkeit, aus der er stammt, in sich. So ist Person, als die stets unmittelbar miterlebte Einheit des Erlebens, lebendig tätige Form- und Fundierungseinheit der verschiedensten Aktwesen; gegenüber der Abstraktheit von Aktunterscheidungen in Denken, Wollen usw. bedeutet sie gerade die untrennbare allseitige Verflochtenheit der differenten Aktwesenheiten. So ist Person mehr und ganz Anderes als Beseelung, Ichheit, Ichbewußtsein (die auch Tieren bzw. den Stadien und Stufen menschlicher Entwicklung, wo eigentliche Personalität noch nicht auftritt, zukommen); Person ist auch mehr als Wis-

senskern und Selbstbewußtsein im Sinne des intellektualistisch orientierten Idealismus.

Als Aktvollzug aber ist nun die Person wesenhaft „gegenstandsunfähig“: sie kann nie zum einfachen Gegenüber und Gegenstand der inneren Wahrnehmung gemacht werden. Akte können nur im Vollzug selbst unmittelbar erlebt werden; die einzige Art ihrer Gegebenheit ist der Vollzug selbst, in dem lebend sie gleichzeitig sich erleben; auch durch einen zweiten rückblickenden Akt sind sie nicht zu vergegenständlichen. Zum Sein unserer Person also können wir uns nur selbst sammeln; nie können wir es wirklich vor uns selbst hinstellen. Auch die Akte (und erst recht die Persontotalität) fremder Personen sind unserm Verstehen nur in lebendigem Mit- oder Nachvollzug ihrer Intentionen zugänglich.

Eine doppelte Gegenstellung ergibt sich hiermit: einmal gegen alle metaphysischen Lehren von der Seelensubstanz oder von einem dinglich-substantiell verstandenen Ich (*res cogitans*), und dann gegen alle Auffassung menschlich-persönlichen Daseins vom Ichbegriff der Psychologie her. Ausdrücklich gibt sich Schelers Lehre vom Aktzentrum der Person als Fortführung der Kantischen Tendenz (in der Kritik der rationalen Psychologie) gegen die substantialistische Seelenmetaphysik. Der persönliche geistige Daseinskern des Menschen ist nicht Substanz mit irgendwelchen „Vermögen“ und „Dispositionen“, nicht dingliche Existenz, die sich verändert und deren „Eigenschaften“ wechseln in der Zeit; die Identität der Person liegt keineswegs „hinter“ und „über“ ihren Akten, in einem dauernden Substrat, sondern sie existiert und lebt allein i n den Akten und in der qualitativen Richtung ihres puren Anderswerdens selbst. — Von der Psychologie (auch der Transzendentalpsychologie) des Ich aber wird die Phänomenologie und Metaphysik der Person dadurch abgeschieden, daß, nach Scheler, das „Ich“ im eigentlichen Sinne eben Gegenstand, Gegenstand innerer Wahrnehmung, und somit schon ein Teilphänomen des ursprünglichen Erlebnis- und Aktzusammenhangs der Person ist. Das Ich (auch es ein Urphänomen und wesenhafte Totalgegebenheit, nicht „Summe“ von „inneren“ Inhalten; eine undingliche Einheit und Lebenskontinuität von Erlebnissen) ist Gegenstand unter Gegenständen; es gehört zur „Innenwelt“, wie die körperlichen Dinge zur „Außenwelt“. Das Ich ist also Gegenstand der auf Bewußtseinsgegebenheiten, auf die der inneren Wahrnehmung zugänglichen Inhalte. Funktionen, Abläufe eingestellten Psychologie. Person aber, das tätige Vollzugszentrum der Akte ist — wie schon die Akte selbst — „überbewußtes“ (nicht unter den Bewußtseinserscheinungen aufzufindendes), „unpsychisches“ Sein, indifferent gegen die Gegensätze von Psychisch und Physisch, von Ich und Außenwirklichkeit; — auf Innen- wie Außenwelt gleich unmittelbar einwirkend. Die Wirklichkeit und das Wesen der Person transzendiert wesenhaft alle Psychologie, alle „erklärende“ nicht nur sondern auch alle „verstehende“ und Motivationszusammenhänge aufdeckende Psychologie. Psychologisches Erfassen ist immer schon Objektivieren, und d. h. dann immer auch: Entpersonalisieren.

Diese Thesen werden von Scheler noch besonders metaphysisch ausgewertet zur Verteidigung des philosophischen Theismus gegen die von E. v. Hartmann, wie schon von Fichte behauptete Wesensunmöglichkeit einer unendlichen und durch kein Gegenüber von Welt und Du eingeschränkten absoluten Person. Personalität gehört zum Wesen des existierenden konkreten Geistes, nicht aber das „Ich“ (das vielmehr an Leiblichkeit geknüpft sein soll). Das Urwesen kann Person sein, eine lebendige Totalität, die sich selbst genügt, ohne doch Ich (mit seiner Wesenskorrelation zum Du und zur Außenwelt) zu sein.

Zum Seinswesen der Person gehört weiterhin die Individuation. Jeder Mensch, in dem Maße als er reine Person (und nicht nur sinnlich-leibliches, beseelt-bewußtes Wesen) ist, stellt ein individuelles und darum von jedem Anderen verschiedenes einmaliges Sein dar. Allen metaphysischen Lehren vom Einen Geist, von Einer unpersönlichen Vernunfttätigkeit, deren bloße Durchgangspunkte die Individuen sein sollen, muß dieser Wesenszusammenhang entgegengestellt werden: „daß jede endliche Person ein Individuum ist, und dies als Person selbst — nicht erst durch ihren besonderen (äußeren und inneren) Erlebnisinhalt . . ., und auch nicht erst durch den Leib, den sie zu eigen hat". Im Erleben jedes Erlebnisses selbst ist schon die Verschiedenheitseinsicht des eigenen vom fremden Akte mitgegeben und erlebbar. Nicht Raum und Zeit sind hier die Prinzipien der Individuation (dies gegen Schopenhauer!), noch gar „Materie", sondern die Existenzgesetzlichkeit des Geistes selbst. „Personen sind real verschiedene in letzter Instanz nur, weil sie soseinsverschieden, d. h. weil sie absolute Individuen sind." — Da aber Person nicht bloß wertindifferentes Sein ist (wie in der Einstellung der naturalistischen Psychologie), sondern als Vollzugszentrum geistiger Akte wesenhaft immer auch Wertträger und Wertwesen ist, so überträgt der Einmaligkeitsgedanke sich auch auf die Wertexistenz. „Person ist wesenhaft individuelles konkretes selbstwertiges Aktzentrum"; sie trägt ihr ideales Wertwesen immanent in ihrer Existenz mit sich und gleichsam vor sich her. Alle individuellen Sollensforderungen und Verpflichtungserlebnisse (Simmels „individuelles Gesetz") erwachsen immer erst aus der in Lebenserfahrung und liebendem Verstehen sich uns erschließenden individuellen Wertwirklichkeit der konkreten Person. — Mit der wesenhaften Individuation der Personalität ergibt sich dann für Scheler auch eine wesenhafte Transzendenz und Transintelligibilität der Person in ihrem letzten Kern — der „intimen Person" — für jede andere. Personales Sein ist eine zuletzt (und unterhalb der Schichten der „sozialen" Beziehungen und Existenzzusammenhänge) in sich beschlossene, allein und einsam in sich selbst lebendige Aktualität, aller möglichen Fremderkenntnis und Fremdwertung ewig transzendent.

Die Geistigkeit der in Akten reiner Intentionalität sich konstituierenden und darlebenden Person bedeutet sogleich auch ihre Freiheit. Die psychologisch-deterministischen Freiheitsbegriffe, welche die Handlungen des Menschen aus Kausalitäten des „Charakters" hervorgehen lassen, verfälschen eben wieder die Personalität zu einer substantiellen Dinglichkeit. Die wirkliche Person, in jedem ihrer Akte lebend, durch jeden also auch in ihrem Seinsgehalt sich wandelnd, vollzieht unter Umständen vollkommene Charakteränderungen. Selbstverantwortlichkeit, Autonomie der Einsicht und des Wollens, Freiheit des Aktzentrums gegenüber aller psychischen Kausalität und Motivationsgebundenheit stehen im tiefsten Wesenszusammenhang mit der Person als solcher.

Die Person wird im übrigen hier als an sich und in ihrem reinen Wesen noch unzeitlicher Intentions- und Sinnzusammenhang und überhaupt als eine von Raum und Zeit unabhängige Entität gefaßt, in der nur „eine Ordnung des Ursprungs in die Zeit hinein" mitangelegt ist. Insbesondere soll die Person, im Gegensatz zum Ich, nicht wesenhaft an eine Leiblichkeit und Leiberstreckungen geknüpft sein. Dagegen gehört zur Person noch die unmittelbar in ihr erlebte Willensmächtigkeit über den etwa ihr zugehörigen Leib, in welchem und durch den sie sich auswirkt. —

Von der Seinsart und Wesensstruktur der Einzelperson geht die Geistmetaphysik Schelers dann noch über zum Begriff der „Gesamtperson". Alle echten geistigen Gemeinschaften (nicht aber bloße Lebensgemeinschaften auf vital-triebhafter Basis, noch auch die bloßen Interessenzusammenhänge der „Gesellschaft") sind mehr als Summen oder Wechselwirkungsprodukte von Individuen; sie sind „erlebte Realitäten", in die das Individuum sich jeweils hineinverflochten findet. Nur eine metaphysische Hypostasierung der Einzelperson kann die Eigenrealität dieser, auch wieder streng individuell sich gegeneinander abhebenden Gesamtpersonen (der Kulturkreise, Nationen, Stämme, Familien) verkennen und atomistisch erklären wollen. Faktisch gehören zum Aktgefüge der Einzelperson wesenhaft jene auf andere Personen und auf das Leben der Gemeinschaft hinzielenden Akte, die wir als Liebe, Sympathie, Hingabe, Mitgefühl kennen und deren Gesamtheit in dem sittlichen Bewußtsein der geistigen Solidarität und wesenhaften Mitverantwortlichkeit aller Personen gipfelt. Jede Einzelperson gewahrt sich, und dies in jedem ihrer Akte, nur auf dem Hintergrund und zugleich als Glied einer personalen Gemeinschaftstotalität irgendwelcher Art, deren Bestand dem Bewußtsein ebenso ursprünglich gegeben ist wie Innenwelt und Außenwelt. Durch eine Vielheit von Gliedschaften ist der Einzelmensch einem überall individuellen und in sich ungleichen, ungleichwertigen Reich freier geistiger Personen eingefügt; die höheren Gesamtheiten umschließen die niederen, und werden selbst zuletzt umschlossen von der letzten Einheit des göttlichen Geistes. Immer aber ragt doch dabei das eigentümliche Selbstsein und der individuelle Selbstwert der Einzelperson in ihrer letzten Innerlichkeit hinaus über das Ganze ihrer Gliedstellen in den Gesamtpersonen; Sein und Wert der „intimen" Person geht niemals auf in den übergreifenden sozialen Zusammenhängen und Gemeinschaftswerten. — So dringt Scheler (und zwar mit tieferer Wahrung der Selbstheit und Geschlossenheit der Einzelperson, als etwa Spann!) von „unten", von den geistigen Aktzentren her zu jenen Zusammenhängen und geistigen Realitäten durch, von denen die an Dilthey und an den mehr objektiv gerichteten Geistbegriff des Idealismus anknüpfenden Denker ausgegangen waren. Die Metaphysik der ich-transzendenten Akte und Beziehungen, die Metaphysik des Mitgefühls, der Liebe, der Mitverantwortlichkeit und überhaupt des wechselseitigen Verstehens der Personen ist von da ganz neu ins Zentrum des gegenwärtigen Interesses gerückt. —

Auch die „Dialektik des Geistes" von P. Wust ist zentriert auf das metaphysische Sein und Wesen der Personalität, ihrer Stufen und ihrer spezifischen Tiefencharaktere sowie auf die „Ergänzungsbedürftigkeit" der menschlichen Einzelperson und ihre geistige Solidarität in einem seelisch-personalen Gesamtzusammenhang.

Weitgehend verwandt mit Schelers Metaphysik des personalen geistigen Seins ist auch die in jünster Zeit von J. Volkelt von einer Phänomenologie des Ich aus entwickelte Ontologie der Individualität. Das empirische Ich des Erlebens ist ein Komplex, der Unzusammenhängendes, Lückenhaftes überall aufweist; es muß daher durch eine andere Seinssphäre metaphysisch unterbaut werden. Ein überempirisches, „intelligibles" Tiefenich, „transsubjektiv" in seinem Sein, ist Grundlage unseres wechselnden empirischen Bewußtseins; ein „Ich" auch dieses: Innerlichkeit und Individualität, in sich zurückgewendete Tätigkeit und seiner

selbst Habhaft-sein. In diesem Tiefenich wurzelt die Freiheit und deren intuitive Selbstgewißheit, die wir in uns tragen; hier gründen daher auch die moralischen Wesensqualitäten, die das „Ich" zur „Person" machen. Existenz und Wirksamkeit des intelligiblen Ich sind unterbewußt; die erst in ihren Auswirkungen ins Bewußtsein reichenden Dispositionen und Grundrichtungen jedes individuellen Seelenlebens, insbesondere aber auch die jedem erkennenden und handelnden Ich gleicherweise immanenten, doch meist nur in der philosophischen Reflexion bewußt werdenden apriorischen Sinn- und Wertgesetzlichkeiten sind von da her zu erklären. Erst das zweckvolle Zusammenarbeiten dieser (nicht etwa an sich und metaphysisch unbewußten, sondern nur unserm Bewußtsein sich entziehenden) Tiefenschicht mit den bewußten Akten und Inhalten, in denen die tieferen Tendenzen ihre Erfüllung finden, machen jenes organische Ganze, jenes Gesamtich aus, das wir „Seele" nennen.

Auch in dieser Metaphysik des Ich und der Seele (deren Zusammenhang mit J. H. Fichte unverkennbar ist) wird besonderer Nachdruck auf die wesenhafte Individuation des Geistigen gelegt. Jedes Fürsichsein ist ein Einmaliges und Unwiderholbares; das Innerliche ist kraft seiner Innerlichkeit ein Fürsichseiendes und also ein Individuelles. Auch für Volkelt geht die in sich geschlossene Individualität des Einzelichs in den überindividuellen Ganzheiten (die auch er als metaphysische Einheiten und Einungen der Individuen anerkennt, und, als aus dem Urwesen stammende Teilfunktionen des geistigen Weltzusammenhangs, in ihrer Eigenart und Eigenwertigkeit betont!) nie auf. Das Ich ist mit dem Überindividuellen niemals substantiell Eins. „So wahr das Ich ‚Person' ist, so unmöglich ist es, daß das Ich in das Überindividuelle geradezu eingeht."

Auch Driesch unterscheidet vom bewußten Ich und seinem „Wissens"-Leben die unterbewußte Grundlage der „Seele", die überall vollzieht und tut (z. B. im Denken und Wollen, oder in willkürlichen Leibbewegungen) ohne daß „ich" weiß, wie sie das macht. Mein Selbstbewußtsein zeigt mir immer nur gewisse Zustände jener metaphysischen Einheit an, nie die ursprünglichen Tätigkeiten.

γ) Metaphysische Anthropologie. Mit der neuen Zuwendung des Interesses zum Geist und zur Persönlichkeit ist endlich auch das Problem des Menschen als solchen, des Menschen in seiner leib-seelisch-geistigen Einheit wieder neu in das Blickfeld metaphysischer Fragestellung gerückt. Von ganz verschiedenen Seiten her treibt die Philosophie der Gegenwart auf eine metaphysische Anthropologie hin. Wesen, Aufbau und Weltbedeutung des Menschen wollen nicht nur, wie in den meisten metaphysischen Systemen der Vergangenheit, im Rahmen eines gesamten Weltbildes ihre Beleuchtung erfahren, sondern zum Gegenstand einer eigenen, zunächst analytisch vorgehenden philosophischen Disziplin gemacht werden. — Schon im Verlauf des 19. Jahrhunderts ist diese Tendenz zu einer philosophisch-metaphysischen Anthropologie verfolgbar (die sich von der empirisch-psychologischen und völkerkundlichen „Anthropologie" etwa der Kantischen Zeit nach Fragestellung und Methode deutlich abhebt); es mag genügen, hier auf die Namen von Hillebrand, I. H. Fichte, Michelet und Lotze („Mikrokosmos") hinzuweisen. — Eine dem deutschen

Idealismus und überhaupt der früheren Metaphysik gegenüber ganz neue Problemlage in der Frage nach dem Wesen des Menschen ist dann im 19. Jahrhundert aufgekommen durch den naturwissenschaftlichen Entwicklungsgedanken, insbesondere den Darwinismus. Ganz anders als je vorher wird nun der Mensch, und mit ihm die gesamte gesellschaftliche und geistige Kultur und Geschichte hineingestellt in den Naturzusammenhang und seine ontischen, physischen, biologischen Gesetzlichkeiten. Die metaphysische Auswertung dieser neuen Problemlage hat das 19. Jahrhundert nicht geleistet; das allzu einfache Denkschema des naturalistischen Evolutionismus und der naturalistischen Psychologie ging darin auf, den Menschen als Naturwesen schlechthin und nur dem Grad der Komplizierung der Funktionen nach vom Tiere unterschieden zu fassen; auch die junge Wissenschaft der Soziologie tendierte zunächst darauf, von den Naturformen des tierischen Zusammenlebens aus die menschliche Gesellschaft zu begreifen. Der Mensch als geistiges Wesen erschien als reines Entwicklungsderivat eines lebendigen Triebwesens; eine grundsätzlich eigene Stellung im Weltganzen blieb für ihn nicht gewahrt. So ist es kein Wunder, wenn unter dem Einfluß der positivistischen Zeitströmung schließlich die Frage nach dem Menschen überhaupt aus dem Gesichtskreis der Philosophie verschwand und dieses große Thema in Sonderperspektiven einzelner Wissenschaften (Physiologie, Psychologie, Medizin, Soziologie u. a.) aufgesplittert wurde.

Demgegenüber fordert die neue philosophisch-metaphysische Tendenz zur Anthropologie den Ausgang von der in unserer Lebenserfahrung überall primär gegebenen Einheit des Menschen in seiner physisch-psychischen und geistigen Lebendigkeit, — bei voller Wahrung der Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Schichten seines Strukturaufbaues. Der Mensch und alles was von ihm ausgeht in Gesellschaft, Kultur und Geschichte ist immer zugleich Natur und Geist, Vitalität und sinngestaltendes Personsein, Naturentwicklung und Geistesgeschichte, Kausalzusammenhang und Freiheit. Spiritualistische Seelenmetaphysik und idealistische Metaphysik des Geistes bleiben ebensosehr zurück hinter der Komplexheit dieses geschichteten Einheitszusammenhangs, wie der Naturalismus; ihre Perspektiven in einer höheren Synthese zu vereinen, ist Aufgabe der neuen metaphysischen Anthropologie.

Der entscheidende Vorstoß in dieser Richtung und die erste großzügige Umreißung der Problemzusammenhänge ist von M. Scheler ausgegangen. Scheler fordert und entwirft die philosophische Anthropologie — Lehre vom Wesen und Wesensaufbau des Menschen, von seinem Verhältnis zu den Bereichen der Natur wie zum Grunde aller Dinge — als Grundwissenschaft für alle Wissenschaften, die (im Rahmen ihrer Sonderperspektiven) mit dem Menschen zu tun haben, als Grundwissenschaft auch insbesondere noch für alle Geisteswissenschaften und für die Philosophie der Geschichte und der Kultur. Zu ihren wichtigsten Grundvor-

aussetzungen gehört nach Scheler die Einsicht von der Einheit des Lebens und des Lebensrhythmus im leibseelischen Organismus — gegenüber aller durch den dualistischen Grundirrtum Descartes' heraufbeschworenen künstlichen Problematik von Wechselwirkung oder Parallelismus getrennter Seinsarten.

Das von Descartes übersehene Triebsystem bildet die Vermittlung und macht die Einheit aus zwischen den Lebensbewegungen und den Inhalten des Bewußtseins. Ein und dasselbe Leben ist es, das in seinem „Innesein" psychische, in seinem Sein für andere leibliche Formgestaltung besitzt; „der physiologische und der psychologische Lebensprozeß sind ontologisch streng identisch (wie es schon Kant vermutet hatte); sie sind nur phänomenal verschieden". „Ein Leben, und eine und dieselbe in Mechanisches nicht auflösbare Rhythmik seiner Prozesse — alle teleoklin gesetzmäßig ablaufend, alle eigentümlich rhythmisiert und nach streng analogen Gesetzesformen im Ablauf ganzheits-bezogen, d. h. auf Erhaltung und Entfaltung, aber auch auf Abnahme und Tod des psychophysischen Organismus als einer unteilbaren Einheit — manifestiert sich nur auf verschiedene Weise in Selbst- und Fremderfahrung, in Außen- und Innenbetrachtung".

Der Mensch, soweit betrachtet, gehört der „biopsychischen Welt" an; auf ihn finden die Gedanken des Evolutionismus volle Anwendung; menschliche Wahlfähigkeit und praktische, im Dienst der Lebenstriebe stehende Intelligenz sind naturgesetzliche Fortbildungen der schon bei höheren Tieren vorhandenen entsprechenden leibseelischen Funktionen. Eine wirklich neue Schicht dagegen bilden die aus dem Psychischen zutage tretenden noetischen Gesetzlichkeiten. Dies sind die drei wesensverschiedenen Gesetzesarten in der Wirklichkeit: die Gesetze des Anorganischen, des Lebendigen (Biopsychischen) und Geistigen. Der Eigengesetzlichkeit der geistig-noetischen Akte entspricht nicht (wie den psychischen Verläufen) „eine physiologische Gesetzlichkeit, sondern allein die seinskategoriale Sachgesetzlichkeit des Seienden selber". Die eigentliche Doppelheit im Einheitswesen des Menschen ist nicht die des Physischen und Psychischen, sondern die des Vitalen und Noetischen. — Von hier aus erst wird nun der eigentliche Wesensbegriff des Menschen (zum Unterschiede vom bloßen „natursystematischen Begriff") sichtbar; der Mensch allein ist Einheit von Leben und Geist und dadurch grundsätzlich von allen bloßen Lebewesen der Natur verschieden und (durch die den Seinswesenheiten entsprechenden Aktgesetze sowie durch den als metaphysischen Grundtrieb ihm innewohnenden Eros zum Wesenhaften) in ein eigenes positives Verhältnis zum Seinsgrund selber gesetzt. Der Mensch, als physisches, biopsychisches und noetisches Wesen, ist wahrer Mikrokosmos: er „faßt alle Wesensstufen des Daseins überhaupt und insbesondere auch des Lebens in sich zusammen, und, wenigstens den Wesensregionen nach, kommt in ihm die ganze Natur zur konzentriertesten Einheit ihres Seins". Die Wesenheiten aller Dinge schneiden sich im Menschen, und alle sind im Menschen solidarisch. — Hiermit hängt dann die dem Menschen allein zukommende Scheidung von gegenständlicher Umwelt und Ich-Selbst-Erlebnis, sein Weltbewußtsein — im Unter-

schiede vom bloßen Haben der Umwelt durch das Tier — und die merkwürdige Fähigkeit, seine eigene physiologische und psychische Beschaffenheit und jedes einzelne Erlebnis selbst wieder gegenständlich zu halten (ja sogar sein Leben frei von sich zu werfen) eng zusammen.

In der Richtung dieser von Scheler gegebenen prinzipiellen Ansätze (weitere Ausführungen erwarten wir von den Nachlaßmanuskripten) hat H. Pleßner weitere Analysen der Eigenart des Menschen, bei aller Verbundenheit desselben mit der biologischen Naturbasis, vollzogen und damit wichtige Beiträge geleistet zum Aufbau einer Anthropologie — deren Bedeutung für die Theorie der Geisteswissenschaften er besonders eindringlich betont. Die metaphysische Grundhaltung hierbei ist deutlich verschieden von der des deutschen Idealismus: während hier die Formen und Stufen der Natur teleologisch als bloße Vorformen des menschlichen Selbstbewußtseins und Geistaufbaues gedeutet wurden, sucht Pleßner vielmehr zunächst die Konzentration des Selbstbewußtseins von den tragenden Seinsbedingungen der reinen in sich selbst beobachteten und auf ihre Wesensgesetze durchleuchteten organischen Natur her zu begreifen, als Steigerung des lebendigen Organismus auf eine höhere Stufe über die Stufe des Tieres hinaus — nach demselben Gesetz, das den Stufenunterschied zwischen Tier und Pflanze bestimmt. Eine konkrete Naturphilosophie als Lehre von den Wesensformen der lebendigen Existenz hat also die Basis für die Lehre vom Menschen zu bilden; eine Grundtendenz Pleßners geht darauf aus, Korrelationsgesetze zwischen Leibform und Umweltform der Lebewesen, als Organisationsgesetze des Lebens, aufzufinden; auch beim Menschen steht der Leib in wesenhafter Relation auf die Person und ihren Lebensvollzug. — Die deh Menschen vom Tier dann schlechthin unterscheidenden Momente werden unter dem Begriff der „exzentrischen Positionalität" des Menschen begriffen: während das Tier in seiner gegen das Umfeld fremder Gegebenheiten gerichteten Existenz die „Position der Frontalität" einnimmt, weiß der Mensch, als das lebendige Ding, das in die Mitte seiner Existenz gestellt ist, diese Mitte selbst, erlebt sie und ist darum über sie hinaus, von ihr, an sie nicht mehr gebunden. Der unaufhebliche Doppelaspekt seines Daseins als Seele und als Körper, sowie der Existenzkonflikt, zwischen der Ebene geistig-schöpferischen Tuns und leiblich-naturhaften Daseins, in dem er ständig leben muß, ist hier verwurzelt. — In drei „anthropologischen Grundgesetzen" wird dann von Pleßner diese Exzentrizität des Menschen näher beschrieben und nach ihren Auswirkungen für Menschenleben, Kulturgestaltung und Geschichte dargestellt. —

Wichtige Beiträge zur Anthropologie liefert auch die Philosophie von Heidegger, die das gesamte Seinsproblem von einer Existentialanalyse des Menschen aus aufrollen will.

Die metaphysische Stellung des Menschen im Weltgeschehen ist hiermit für Scheler schon gegeben. Der Mensch, der allein, zugleich mit der Einsicht von der Kontingenz des Wirklichen (der Tatsache, daß überhaupt Welt ist und nicht vielmehr nicht ist) die formale Idee eines überpersonalen unendlichen und absoluten Seins zu fassen fähig ist, ist eben damit in eine unmittelbare Verbindung mit dem Weltgrunde selbst eingefügt und insofern aus der gesamten Natur herausgestellt. Zwischen dem Welt-, dem Selbst- und dem (formalen) Gottesbewußtsein des Menschen besteht ein wesensnotwendiger Zusammenhang. Erst im menschlichen Selbst und in ihm allein sind Drang und Geist, Leben und Idee (die beiden wesensgetrennten, wenn auch ursprunghaft aufeinander hingeordneten Attribute des *ens per se*) lebendig aufeinander bezogen. Der

Mensch, das menschlich-geistige Selbst und das menschliche Herz ist der entscheidende Ort jener Selbstverwirklichung und „Selbstvergottung, die das durch sich seiende Sein *sucht* und um deren Werden willen es die Welt als eine ‚Geschichte‘ in Kauf nahm“. Im Mitvollzug der Geistesakte des Weltgrundes wirkt der Mensch auf die Verwirklichung der ewig nur „wesenden“ Idee der geistigen Gottheit im Substrate des Drangs, und also auf das Gottwerden selber; in dem die Welt der vollkommene Leib Gottes wird, selbsttätig ein. In diesem Sinne ist der Mensch selbst nie bloßes Sein und Gegebenheit, sondern eine ewige Aufgabe, die ewig mögliche, in jedem Zeitpunkt frei zu vollziehende Menschwerdung.